



o pensamento selvagem lévi-strauss

o pensamento selvagem

claupe lévi-strauss



O PENSAMENTO SELVAGEM

"O Pensamento Selvagem", e não "o pensamento dos selvagens". Porque este livro se afasta da etnologia tradicional ao tomar por tema um atributo universal do espírito humano: o pensamento em estado selvagem, que floresce no espírito de todo homem — contemporâneo ou antigo, próximo ou longínquo — enquanto não for este espírito cultivado e domesticado para aumentar o seu rendimento.

Sem dúvida que exemplos poderemos buscá-los nas sociedades sem escrita e sem máquinas; mesmo lá, entretanto, esse pensamento tem singular semelhança com o que encontramos bem perto de nós, operando na poesia e na arte ou, também, nas diversas formas do saber popular, seja arcaico ou recente.

Nesse pensamento, nada há de desordenado nem de confuso. Baseado numa observação do mundo, que revela minúcia e precisão com frequência surpreendentes, analisa, distingue, classifica, combina e contrasta... Neste livro, com efeito, os mitos, os ritos, as crenças e os demais fatos da cultura manifestam-se como seres "selvagens", comparáveis, fora dos limites da linguagem, a todos os demais seres que a natureza (da qual o espírito humano não pode ser separado) também engendra, nas inúmeras formas animais, vegetais e minerais. Não seria, pois, de espantar que em seu milenar convívio com essas formas de vida, o pensamento selvagem tenha podido encontrar a matéria e a inspiração para uma lógica cujas leis se limitam a uma transposição das propriedades do real, e que, por isto mesmo, veio a permitir aos homens exercer domínio e controle sobre esse real.

A isto, caberia acrescentar que LÉVI-STRAUSS é hoje um dos líderes do pensamento estruturalista nas ciências sociais.

Lévi-Strauss, Claude, 1908—

L644p O pensamento selvagem; tradução de Maria Celeste da
2.ed. Costa e Souza e Almir de Oliveira Aguiar. 2. ed. São Paulo,
Ed. Nacional, 1976.

330 p. ilustr. (Biblioteca Universitária. Série 2.ª Ciências
sociais, v.31)

Bibliografia.

1. Etnologia 2. Homem primitivo 3. Sociedades primitivas
I. Título. II. Série.

17. e 18. CDD-155.81

17. e 18. -572

17. -390

18. -301.2

76-0409

Índice para catálogo sistemático:

1. Etnologia 572 (17. e 18.)
2. Homem primitivo : Etnopsicologia 155.81 (17. e 18.)
3. Sociedades primitivas : Sociologia 390 (17.) 301.2 (18.)

O PENSAMENTO SELVAGEM

Tradução de
Marta Clara de Costa e Silva

Além de Charles Darwin

COMPANHIA EDITORA NACIONAL

Rio de Janeiro

CLAUDE LÉVI-STRAUSS

BIBLIOTECA UNIVERSITÁRIA
Série 2.^a — Ciências Sociais
Volume 31

O PENSAMENTO SELVAGEM

tradução de

MARIA CELESTE DA COSTA E SOUZA

e

ALMIR DE OLIVEIRA AGUIAR

2.^a edição

Renato Nicolai

COMPANHIA EDITORA NACIONAL

SÃO PAULO

Do original francês:
La pensée sauvage
publicado em 1966 (1.^a reimpressão)
pela editora Plon, Paris

© 1962, LIBRAIRIE PLON

capa de

ELISA & RIEDEL

A primeira edição desta obra foi
publicada em co-edição com a
Editora da Universidade de S. Paulo.

*Direitos para a língua portuguesa, no Brasil,
adquiridos pela*

COMPANHIA EDITORA NACIONAL
Rua dos Gusmões, 639
01212 São Paulo, SP
que se reserva a propriedade desta tradução

1976

Impresso no Brasil

7

A memória de
MAURICE MERLEAU-PONTY

9

ÍNDICE GERAL

PREFÁCIO	15
1 — A ciência do concreto	19
2 — A lógica das classificações totêmicas	56
3 — Os sistemas de transformações	98
4 — Totem e casta	134
5 — Categorias, elementos, espécies, números	161
6 — Universalização e particularização	189
7 — O indivíduo como espécie	222
8 — O tempo redescoberto	250
9 — História e dialética	280
APÊNDICE	307
BIBLIOGRAFIA	311
ÍNDICE REMISSIVO	323

2 — ILUSTRAÇÕES FORA DO TEXTO

I — François CLOUET. Retrato de Elizabeth da Áustria, detalhe (Fot. Museu do Louvre)	142/143
II — Maça tlingit (Alasca) para matar peixe. Comprimento total do objeto: 56cm. Pertence ao autor (Fot. Huillard)	142/143
III — Desenhos de Ch. Le Brun. Segundo L. MÉTIVET, <i>La physio- nomie humaine comparée à la physionomie des animaux</i> , Paris, 1917 (Bibl. Nacional)	158/159
IV — Desenhos de GRANDVILLE, extraídos das <i>Métamorphoses du jour</i> , Paris, 1853 (Bibl. Nacional)	158/159

- V — Alfabeto de aves. Aves diversas, n. 115, GANGEL, Metz (Museu Nacional das Artes e Tradições Populares, Cat. n.ºs 50-39-2583. Foto Huillard) 238/239
- VI — Sociedade de animais. Caricaturas, GANGEL, Metz (Museu Nacional das Artes e Tradições Populares, Cat. n.º 53-86-5120. Foto Huillard) 238/239
- VII — Churinga aranda, em pedra 19 × 17cm. Pertence ao Sr. Edgar RAYNAUD. Proveniência: Alice Springs, território do Norte, Austrália, dezembro de 1956 (Foto Bandy) 254/255
- VIII — Aquarelas aranda. *Em cima*: "Patrulha montada em camelos", por Reuben PAREROULTJA. *Embaixo*: "Orpara, Wester NacDonnell Range", por Albert NAMATJIRA (Fotos Serviços de Informação Australianos) 254/255

3 — ILUSTRAÇÕES NO TEXTO

- Fig. 1 — *Artemisia frigida* (segundo C. LEDEBOUR, *Icones plantarum*. Londres-Paris, 1834. Bibl. Museu Nacional de História Natural) 69
- Fig. 2 — *Solidago virga aurea* (segundo o *Bulletin of the Torrey Botanical Club*, Lancaster, Pa., maio de 1893, vol. xx, n.º 5. Bibl. Museu Nacional de História Natural) 71
- Fig. 3 — Distribuição da população por clãs em Zuñi e entre os hopi da primeira "mesa" 95
- Fig. 4 — Mapa da Melanésia (Centro documentário sobre a Oceania, da Escola Prática de Altos Estudos) 100
- Fig. 5 — Estrutura social e regras de casamento do tipo aranda (Laboratório de cartografia da Escola Prática de Altos Estudos) 106
- Fig. 6 — Altura média das precipitações pluviais em Port Darwin (segundo WARNER, *Chart. XI*, p. 380) 116
- Fig. 7 — Tipos de organização totêmica na península do cabo York (segundo R. Lauriston SHARP. Notes on Northeast Australian Totemism in: *Studies in the Anthropology of Oceania and Asia, presented in Memory of Roland Burrage Dixon, Papers of the Peabody Museum*, vol. xx, Cambridge, Mass. 1943) 127

- Fig. 8 — O operador totêmico (Laboratório de cartografia da Escola Prática de Altos Estudos) 180
- Fig. 9 — Corte de cabelo das crianças osage e omaha, conforme o clã (segundo LA FLESCHE 4) 202
- Fig. 10 — *Brassica rapa* (segundo Ed. LAMBERT. *Traité pratique de Botanique*. Paris. 1883) 235
- Fig. 11 — Decoração de um churinga (segundo SPENCER e GILLEN) 274

Proleto

Um livro de prosa, de uma prosa simples, clara, direta, que se lê com facilidade, e que, ao mesmo tempo, é uma obra de arte, uma obra de um grande escritor. O livro é dividido em duas partes: a primeira, que é a mais interessante, e a segunda, que é a mais simples. A primeira parte trata da vida do povo, da vida dos camponeses, da vida dos provincianos, da vida dos selvagens. A segunda parte trata da vida dos grandes senhores, da vida dos ricos, da vida dos poderosos. O livro é uma obra de um grande escritor, de um escritor que sabe escrever, de um escritor que sabe contar, de um escritor que sabe fazer.

O livro é uma obra de um grande escritor, de um escritor que sabe escrever, de um escritor que sabe contar, de um escritor que sabe fazer. O livro é uma obra de um grande escritor, de um escritor que sabe escrever, de um escritor que sabe contar, de um escritor que sabe fazer. O livro é uma obra de um grande escritor, de um escritor que sabe escrever, de um escritor que sabe contar, de um escritor que sabe fazer.

O livro é uma obra de um grande escritor, de um escritor que sabe escrever, de um escritor que sabe contar, de um escritor que sabe fazer. O livro é uma obra de um grande escritor, de um escritor que sabe escrever, de um escritor que sabe contar, de um escritor que sabe fazer.

"Nada se compara, no mundo, aos Selvagens, aos camponeses e aos provincianos, para estudarem, a fundo, em todos os sentidos, o que lhes diz respeito; eis porque, quando passam do Pensamento ao Fato, encontrais tudo completo."

H. DE BALZAC

Le cabinet des antiques — Bibl. de la Pléiade, vol. iv, pp. 400-401.

O livro é uma obra de um grande escritor, de um escritor que sabe escrever, de um escritor que sabe contar, de um escritor que sabe fazer. O livro é uma obra de um grande escritor, de um escritor que sabe escrever, de um escritor que sabe contar, de um escritor que sabe fazer.

Prefácio

Este livro forma um todo, mas os problemas nele discutidos têm ligação estreita com os que examinamos mais rapidamente em um trabalho recente, intitulado *Le totémisme aujourd'hui* (PUF, Paris, 1962). Sem pretender exigir que o leitor a ele recorra, convém adverti-lo de que um laço existe entre as duas obras: a primeira constitui uma espécie de introdução histórica e crítica à segunda. Não julgamos, pois, necessário voltar aqui a noções, definições e fatos, a que já demos suficiente atenção.

Abordando a presente obra, o leitor deve, entretanto, saber o que dele esperamos: que nos dê seu testemunho da conclusão negativa a que chegamos a respeito do totemismo; pois, após havermos explicado por que cremos que os antigos etnólogos se deixaram enganar por uma ilusão, agora é o avesso do totemismo que nos propomos explorar.

Do fato de que o nome de Maurice Merleau-Ponty figure na primeira página de um livro, do qual as últimas são reservadas à apreciação de uma obra de Sartre, ninguém deverá concluir que eu queira opô-los um ao outro. Os que privaram conosco, Merleau-Ponty e eu, durante os últimos anos, conhecem algumas das razões pelas quais, naturalmente, este livro, que desenvolve livremente certos temas da minha matéria de ensino no Colégio de França, lhe foi dedicado. Tê-lo-ia sido, de qualquer forma, se ele ainda estivesse vivo, como a continuação de um diálogo, cujo começo data de 1930, quando, em companhia de Simone de Beauvoir, encontramos-nos, por ocasião de um estágio pedagógico, na véspera do concurso para o título de *agrégé*. E, já que a morte no-lo roubou brutalmente, que este livro fique, ao menos, dedicado à sua memória, como testemunho de fidelidade, de reconhecimento e de afeição.

Se me pareceu indispensável exprimir meu desacordo com Sartre sobre pontos que dizem respeito aos fundamentos filo-

sóficos da antropologia, a isto só me decidi depois de várias leituras de uma obra, a cujo exame, meus alunos da Escola de Altos Estudos e eu próprio dedicamos numerosas sessões durante o ano 1960-1961. Para além das divergências inevitáveis, desejo que Sartre lembre, sobretudo, que este debate — fruto de tanto zelo — constitui, de nossa parte, uma homenagem indireta de admiração e respeito.

Agradeço calorosamente a meu colega sr. Jacques Bertin, diretor de estudos da Escola Prática de Altos Estudos, que houve por bem executar, em seu laboratório, certos diagramas; aos srs. I. Chiva e J. Pouillon, cujas notas de aula me fizeram recordar improvisações rapidamente esquecidas; à sr.^a Edna H. Lemay, que garantiu a datilografia; à sr.^{ta} Nicole Belmont, que me assistiu na juntada da documentação e na organização da bibliografia e do índice; e a minha esposa, que me ajudou a reler o texto e a corrigir as provas.

O PENSAMENTO SELVAGEM

CAPÍTULO 1

A ciência do concreto

Aprouve-nos, durante muito tempo, mencionar línguas a que faltam termos para exprimir conceitos, tais como os de árvore ou animal, se bem que elas possuam todas as palavras necessárias a um inventário minucioso de espécies e de variedades. Mas, invocando esses casos em favor de uma suposta inaptidão dos "primitivos" ao pensamento abstrato, omitíamos, então, outros exemplos, que atestam que a riqueza em palavras abstratas não é só apanágio das línguas civilizadas. Assim o chinuque, língua do noroeste da América do Norte, faz uso de palavras abstratas para designar muitas propriedades ou qualidades dos seres e das coisas. "Este procedimento", diz Boas, "é nela mais freqüente do que em qualquer outra língua que eu conheça". A sentença: o homem mau matou a pobre criança, traduz-se assim em chinuque: a maldade do homem matou a pobreza da criança; e para dizer que uma mulher usa um cesto demasiadamente pequeno: ela coloca raízes de potentilha na pequenez de um cesto para conchas. (Boas 2, pp. 657-658.)

Em todas as línguas, aliás, o discurso e a sintaxe fornecem os recursos indispensáveis para suprir as lacunas do vocabulário. E o caráter tendencioso do argumento, evocado no parágrafo anterior, é bem posto em evidência quando se nota que a situação inversa, isto é, aquela em que os termos muito gerais prevalecem sobre as denominações específicas, foi também explorada para afirmar a indigência intelectual dos selvagens:

"Dentre as plantas e os animais, o índio só dá nome às espécies úteis ou nocivas; as outras são classificadas, indistintamente, como ave, erva daninha, etc." (Krause, p. 104.)

Um observador mais recente parece igualmente acreditar que o índio denomina e conceitua somente em função de suas necessidades.

"Lembro-me ainda da hilaridade provocada, entre meus amigos das ilhas Marquesas (...) pelo interesse (a seus olhos, pura tolice) demonstrado pelo botânico de nossa expedição de 1921, em relação às "ervas daninhas" sem nome ("sem utilidade"), que ele colhia e queria saber como se chamavam." (Handy e Pukui, p. 119, n.º 21.)

Entretanto, Handy compara essa indiferença à que, em nossa civilização, manifesta o especialista em relação aos fenômenos que não dizem respeito, imediatamente, a seu campo de ação. É quando sua colaboradora indígena acentua que no Havaí "cada forma botânica, zoológica ou inorgânica que se sabia ter sido denominada (e personalizada) era... uma coisa *utilizada*", ela tem o cuidado de acrescentar: "de uma forma ou de outra" e precisa que se "uma variedade ilimitada de seres vivos do mar e da floresta, de fenômenos meteorológicos ou marinhos não tivessem nome" a razão seria não serem julgados "úteis, ou... dignos de interesse", termos não equivalentes, visto como um se situa no plano prático e o outro no plano teórico. A continuação do texto o confirma, reforçando o segundo aspecto em detrimento do primeiro: "A vida era a experiência investida de exata e precisa significação" (*id.*, p. 119).

Na verdade, a triagem conceptual varia conforme a língua, e, como observava muito bem, no século XVIII, o redator da palavra "nome" na Enciclopédia, o uso de termos mais ou menos abstratos não é função de capacidades intelectuais, mas de interesses desigualmente marcados e detalhados de cada sociedade particular, dentro da sociedade nacional: "Subi ao observatório; cada *estrela* não é mais, ali, apenas uma estrela; é a estrela β do Capricórnio, é a estrela γ do Centauro, é a estrela ζ da Grande Ursa, etc.; entras num picadeiro, ali cada *cavalo* tem seu *nome* próprio, o "Brilhante", o "Duende", o "Fogoso", etc." Aliás, mesmo se a observação sobre as línguas ditas primitivas, evocada no princípio deste capítulo, devesse ser tomada ao pé da letra, não se lhes poderia imputar ausência de idéias gerais: as palavras carvalho, faia, bétula, etc., não são menos abstratas que a palavra árvore e, de duas

línguas, das quais uma possuísse somente este último termo, enquanto que a outra, ignorando-o, dispusesse de várias dezenas ou centenas destinadas às espécies e às variedades, seria a segunda e não a primeira, sob este ponto de vista, a mais rica em conceitos.

Como na linguagem profissional, a proliferação conceptual corresponde a uma atenção mais firme, em relação às propriedades do real, a um interesse mais desperto para as distinções que aí podem ser introduzidas. Este apetite de conhecimento objetivo constitui um dos aspectos mais negligenciados do pensamento daqueles que nós chamamos "primitivos". Se é raramente dirigido para realidades do mesmo nível que aquelas às quais se liga a ciência moderna, implica diligências intelectuais e métodos de observação semelhantes. Nos dois casos, o universo é objeto de pensamento, ao menos tanto quanto meio de satisfazer necessidades.

Cada civilização tende a superestimar a orientação objetiva de seu pensamento; é, por isso, então, que ela nunca está ausente. Quando cometemos o erro de crer que o selvagem é exclusivamente governado por suas necessidades orgânicas ou econômicas, não reparamos que ele nos dirige a mesma censura, e que, a seus olhos, seu próprio desejo de saber parece melhor equilibrado que o nosso.

"A utilização dos recursos naturais de que dispunham os indígenas havaianos, era pouco mais ou menos completa; bem mais que a praticada na era comercial de hoje, em que se explora, sem piedade, os raros produtos que, no momento, trazem vantagem financeira, desdenhando-se e destruindo-se muitas vezes todo o resto." (Handy e Pukui, p. 213.)

Sem dúvida, a agricultura para mercado não se confunde com o saber do botânico. Mas, ignorando o segundo e considerando exclusivamente a primeira, a velha aristocrata havaiana repete, por conta de uma cultura indígena, invertendo-o embora a seu favor, o erro simétrico cometido por Malinowski, quando pretendia que o interesse em relação às plantas e aos animais totêmicos só era inspirado aos primitivos pelas queixas de seus estômagos.

À observação de Tessmann, a respeito dos fang, do Gabão, notando (p. 71) "a precisão com a qual eles reconhecem a menor diferença entre as espécies de um mesmo gênero", corresponde, quanto à Oceania, a dos dois autores já citados:

"As faculdades aguçadas dos indígenas lhes permitiam notar exatamente os caracteres genéricos de todas as espécies vivas, terrestres e marinhas, assim como mudanças as mais sutis de fenômenos naturais, tais como os ventos, a luz e as cores do tempo, as ondulações ligeiras das vagas, as variações da ressaca, as correntes aquáticas e aéreas." (Handy e Pukui, p. 119.)

Um uso tão primário como a mastigação de bétel pressupõe, nos hanunoo, das Filipinas, o conhecimento de quatro variedades de nozes de areca e de oito produtos que as substituem, de cinco variedades de bétel e de cinco produtos de substituição (Conklin 3):

"Todas, ou quase todas, as atividades dos hanunoo exigem uma íntima familiaridade com a flora local e um conhecimento preciso das classificações botânicas. Contrariamente à opinião segundo a qual as sociedades que vivem em economia de subsistência só utilizariam uma pequena fração da flora local, esta última é utilizada numa proporção de 93%." (Conklin I, p. 249.)

Isto não é menos verdadeiro no que concerne à fauna.

"Os hanunoo classificam as formas locais da fauna de aves em 75 categorias (...) distinguem cerca de 12 espécies de cobras (...) 60 tipos de peixes (...) mais de uma dúzia de crustáceos do mar e da água doce e outros tantos tipos de aranhas e miriápodes (...) Os milhares de formas de insetos estão agrupados em 108 categorias designadas por nomes, das quais 13 para as formigas e as térmites. Identificam mais de 60 classes de moluscos marinhos e mais de 25 moluscos terrestres e de água doce (...) 4 tipos de sanguessugas sugadoras de sangue (...)": total, 461 tipos zoológicos recenseados (*id.*, pp. 67-70).

A respeito de uma população de pigmeus das Filipinas, um biólogo assim se exprime:

"Um traço característico dos negritos, que os distingue de seus vizinhos cristãos das planícies, consiste em seu conhecimento inesgotável dos reinos vegetal e animal. Este saber não requer somente a identificação específica de um número fenomenal de plantas, de aves, de mamíferos e de insetos, mas, também, o conhecimento dos hábitos e dos costumes de cada espécie (...).

"O negrito está completamente integrado em seu meio e, coisa ainda mais importante, estuda sem cessar tudo que o cerca. Muitas vezes, vi um deles, incerto sobre a identidade de uma planta, provar o fruto, cheirar as folhas, quebrar e examinar uma haste, observar o *habitat*. E é somente depois de verificar todos esses dados, que declarará conhecer ou não a planta em questão."

Depois de haver demonstrado que os indígenas se interessam também pelas plantas que não lhes são diretamente úteis, por causa das relações de significação que os ligam aos animais e aos insetos, o mesmo autor prossegue:

"O sentido agudo de observação dos pigmeus, sua consciência plena das relações entre a vida vegetal e a vida animal (...) são ilustrados de forma surpreendente por suas discussões sobre os costumes dos morcegos. O *tididin* vive sobre as folhagens secas das palmeiras, o *dikidik*, sob as folhas da bananeira selvagem, o *litlit*, nos bambuzais, o *kolumboy*, nas cavidades dos troncos de árvores, o *konanabá*, nos bosques espessos, e assim por diante.

"Desta forma os negritos pinatubo conhecem e distinguem os costumes de 15 espécies de morcegos. E não é menos verdadeiro que a sua classificação de morcegos, como a dos insetos, aves, mamíferos, peixes e plantas, baseia-se, principalmente, nas semelhanças e nas diferenças físicas.

"Quase todos os homens enumeram, com a maior facilidade, os nomes específicos e descritivos de, pelo menos, 450 plantas, 75 aves, de quase todas as cobras, peixes, insetos e mamíferos e, mesmo, de 20 espécies de formigas (...) (1) e a ciência botânica dos *mananambal*, fei-

(1) Também 45 espécies de cogumelos comestíveis (*l. c.*, p. 231) e, no plano tecnológico, 50 tipos de flechas diferentes (*id.*, pp. 265-268).

ticeiros-curandeiros de um e outro sexos, que utilizam constantemente plantas em sua arte, é simplesmente assombrosa." (R. B. Fox, pp. 187-188.)

De uma população atrasada das ilhas Ryukyu, alguém escreveu:

"Mesmo uma criança pode, freqüentemente, identificar a espécie de uma árvore, por um pequeno fragmento de madeira e, o que é mais, o sexo dessa árvore, segundo as idéias que alimentam os indígenas sobre o sexo dos vegetais; fazem-no, observando a aparência da madeira e da casca, o cheiro, a dureza e outros caracteres do mesmo tipo. Dúzias e dúzias de peixes e de conchas são conhecidas por termos distintos, bem como suas características próprias, seus costumes e as diferenças sexuais, dentro de cada tipo (...)." (Smith, p. 150.)

Habitantes de uma região deserta do sul da Califórnia, onde somente algumas raras famílias de brancos conseguem viver hoje, os índios coahuilla, cujo número subia a vários milhares, não conseguiam esgotar os recursos naturais; viviam na abundância, pois, nesse país, na aparência deserdado, eles conheciam nada menos que 60 plantas alimentícias e outras 28, de propriedades narcóticas, estimulantes ou medicinais (Barrows). Um único informante seminole identifica 250 espécies e variedades vegetais (Sturtevant). Foram arroladas 350 plantas conhecidas pelos índios hopi, mais de 500, pelos navaho. O léxico botânico dos subanum, que vivem no sul das Filipinas, ultrapassa largamente 1.000 termos (Frake) e o dos hanunoo se aproxima dos 2.000⁽¹⁾. Trabalhando com um único informante gabonês, o sr. Sillans publicou, recentemente, um repertório etnobotânico de cerca de 8.000 termos, divididos entre línguas ou dialetos de 12 ou 13 tribos adjacentes (Walker e Sillans). Os resultados, na maior parte inéditos, obtidos por Marcel Griaule e seus colaboradores, no Sudão, prometem ser também impressionantes.

A extrema familiaridade com o meio biológico, a atenção apaixonada que lhe dão, os conhecimentos exatos a ele relacionados, têm, freqüentemente, impressionado os pesquisadores, pois demonstram atitudes e preocupações que distinguem os indígenas de seus visitantes brancos.

(1) Cf. *infra*, pp. 164-165 e 179-181.

Entre os índios tewa, do Novo-México:

"Pequenas diferenças são notadas (...) eles têm nome para todas as espécies de coníferas da região; ora, neste caso, as diferenças são pouco visíveis e, entre os brancos, um indivíduo sem treinamento seria incapaz de as distinguir (...). Realmente, nada impediria a tradução em tewa de um tratado de botânica." (Robbins, Harrington e Freire-Marreco, pp. 9, 12.)

Numa narração pouco romanceada, E. Smith Bowen chistosamente contou sua confusão quando, ao chegar a uma tribo africana, quis começar por aprender a língua: seus informantes acharam muito natural, no estágio elementar de seu ensino, juntar grande número de espécimes botânicos, nomeados no momento da apresentação, mas aos quais a pesquisadora era incapaz de identificar, não tanto pela sua natureza exótica, como porque ela nunca se havia interessado pelas riquezas e diversidades do mundo vegetal, ao passo que os indígenas consideravam tal curiosidade como que adquirida.

"Este povo é cultivador: para ele as plantas são tão importantes, tão familiares quanto os seres humanos. De minha parte, nunca vivi em fazenda e não estou mesmo muito certa de distinguir as begônias das dalias ou das petúnias. As plantas, como as equações, têm o hábito traiçoeiro de parecerem semelhantes e serem diferentes ou de parecerem diferentes e serem semelhantes. Em consequência, eu me atrapalho em botânica como em matemática. Pela primeira vez na minha vida, encontro-me numa comunidade onde as crianças de dez anos não me são superiores em matemática, mas estou também num lugar onde cada planta, selvagem ou cultivada, tem nome e uso bem definidos, onde cada homem, cada mulher e cada criança conhece centenas de espécies. Nenhum deles querera jamais acreditar que eu seja incapaz, mesmo que o queira, de saber tanto quanto eles." (Smith Bowen, p. 22.)

Nitidamente diferente é a reação de um especialista, autor de uma monografia, em que descreve perto de 300 espécies ou variedades de plantas medicinais ou tóxicas, utilizadas por certas populações da Rodésia do Norte:

"Fiquei sempre surpreendido com a solicitude com a qual o povo de Balovale e das regiões vizinhas aceitava falar sobre seus remédios e seus venenos. Estariam lisonjeados pelo interesse que eu demonstrava por seus métodos? Considerariam nossas conversas como uma troca de informações entre colegas? Ou quereriam exhibir seu saber? Qualquer que pudesse ser a razão de sua atitude, nunca se faziam rogar. Lembro-me do danado de um velho Luchazi, que trazia braçadas de folhas secas, raízes e hastes, para ensinar-me todos os seus usos. Seria ele herborista ou feiticeiro? Nunca pude penetrar esse mistério, mas verifico, com tristeza, que não lhe possuirei nunca a ciência da psicologia africana nem a habilidade para cuidar de seus semelhantes: associados, meus conhecimentos médicos e seus talentos teriam formado uma combinação bem útil." (Gilges, p. 20.)

Citando um extrato de suas notas de viagem, Conklin quis ilustrar esse contacto íntimo entre o homem e o meio, que o indígena impõe, perpetuamente, ao etnólogo:

"A 0600 e sob uma chuva fina, Langba e eu deixamos Parina na direção de Binli (...). Em Arasaas, Langba me pediu para cortar várias tiras de casca, de 10 x 50cm, da árvore *anapla kilala* (*Albizzia procera* (Roxb.) Benth.) para preservar-nos das sanguessugas. Esfregando, com a face interna da casca, os tornozelos e pernas, já molhados pela vegetação, gotejante de chuva, formava-se uma espuma rósea, que era excelente repulsivo. No caminho, perto de Aypud, Langba parou, de repente; enfiou, com presteza, seu bastão na beira do caminho e arrancou, pela raiz, uma erva, *tawag kugun buladlad* (*Buchnera urticifolia* R. Br.) que, me disse ele, lhe serviria de isca (...) em uma armadilha para javalis. Alguns instantes mais tarde, e nós andávamos depressa, ele fez uma parada igual, para arrancar uma orquideazinha terrestre (difícil de ver sob a vegetação que a cobria), chamada *lyamliyam* (*Epipogon roseum* (D. Don.) Lindl.), planta empregada para combater, magicamente, os insetos parasitas das culturas. Em Binli, Langba teve o cuidado de não estragar sua apanha, remexendo uma sacola de palmas trançadas, para encontrar *apug*, cal ex-

tinta e *tabaku* (*Nicotiana tabacum* L.), que queria oferecer à gente de Binli, em troca de outros ingredientes para mascar. Depois de uma discussão sobre os respectivos méritos das variedades locais de bétel-pimenta (*Piper betle* L.), Langba obteve permissão para cortar mergulhais de batata-doce (*Ipomoea batatas* (L.) Poir.), pertencentes a duas formas vegetais diferentes e classificadas como *kamuti inaswang* e *kamuti lupaw* (...). E no canteiro de *camote*, cortamos 25 mergulhais (com cerca de 75cm de comprimento) de cada variedade, retiradas da extremidade da haste, e as enrolamos, cuidadosamente, em grandes folhas frescas de *saging saba* cultivado (*Musa sapientum compressa* (Blco.) Teodoro) para que conservassem a umidade até chegarmos de volta à casa de Langba. Pelo caminho, mastigamos hastes de *tubu minama*, espécie de cana-de-açúcar (*Saccharum officinarum* L.); paramos uma vez, para colher algumas *bunga*, nozes-de-areca caídas (*Areca catechu* L.) e, uma outra vez, para colher e comer os frutos, semelhantes a cerejas selvagens, de algumas moitas de *bugnay* (*Antidesma brunius* (L.) Spreng.). Atingimos Mararim no meio da tarde e, ao longo de nosso caminho, a maior parte do tempo foi passada com discussões sobre as mudanças da vegetação, no curso das últimas dezenas de anos." (Conklin I, pp. 15-17.)

Este saber e os meios lingüísticos de que dispõe, estendem-se também à morfologia. A língua *tewa* usa termos distintos para cada parte, ou quase, do corpo das aves e dos mamíferos (Henderson e Harrington, p. 9). A descrição morfológica das folhas das árvores ou de plantas comporta 40 termos, e há 15 termos distintos que correspondem às diferentes partes de um pé de milho.

Para descrever as partes constitutivas e as propriedades dos vegetais, os *hanunoo* têm mais de 150 termos, que conotam as categorias, em função das quais identificam as plantas "e discutem, entre si, sobre centenas de caracteres que as distinguem e freqüentemente correspondem a propriedades significativas, tanto medicinais quanto alimentícias" (Conklin I, p. 97). Os *pinatubo*, entre os quais foram arrolados mais de 600 nomes de plantas, "não somente têm um conhecimento fabuloso dessas plantas e do modo de sua utilização; empregam perto de

100 termos para descrever suas partes ou aspectos característicos". (R. B. Fox, p. 179.)

É claro que um saber tão sistematicamente desenvolvido não pode estar em função da simples utilidade prática. Depois de haver salientado a riqueza e a precisão dos conhecimentos zoológicos e botânicos dos índios do nordeste dos Estados Unidos da América e do Canadá: montanhês, naskapi, micmac, malecite, penobscot, o etnólogo, que melhor os estudou, prossegue:

"Isto se poderia esperar, no referente aos hábitos da caça grossa, de onde provêm a alimentação e as matérias-primas da indústria indígena. Não é surpreendente que o caçador penobscot, do Maine, possua melhor conhecimento prático dos hábitos e do caráter do alce do Canadá que o mais experimentado zoólogo. Mas, quando apreciamos, no seu justo valor, o cuidado que os índios tiveram em observar e sistematizar os fatos científicos relacionados com as formas inferiores da vida animal, ser-nos-á permitido demonstrar alguma surpresa.

"Toda a classe de répteis (...) não oferece nenhum interesse econômico para estes índios; eles não comem a carne das cobras nem a dos batráquios, nem utilizam parte alguma de seu despojo, exceto, em casos muito raros, para a confecção de amuletos contra a doença ou a bruxaria." (Speck I, p. 273.)

E, entretanto, como demonstrou Speck, os índios do nordeste elaboraram uma verdadeira herpetologia, com termos distintos para cada gênero de répteis, e outros reservados às espécies ou variedades.

Os produtos naturais, utilizados pelos povos siberianos para fins medicinais, ilustram, por sua definição precisa e pelo valor específico que lhes é dado, o cuidado, a inventiva, a atenção à minúcia, a preocupação das distinções que devem ter empregado os observadores e os teóricos, nas sociedades desse tipo; aranhas e vermes brancos engolidos (itelmene e iakute, para a esterilidade); gordura de escaravelho preto (ossete, contra hidrofobia); barata esmigalhada, fel de galinha (russos de Surgut, contra abscesso e hérnia); vermes vermelhos macerados (iakute, contra o reumatismo); fel de solha (buriate, contra doenças dos olhos); cadoz, caranguejo de água doce, engolidos vivos (russos da Sibéria, contra epilepsia e

outras doenças); toque de bico de picanço, sangue de picanço, insuflação nasal de pó de picanço mumificado, ovo tragado de pássaro *kukcha* (iakute, contra dores de dentes, escrófulas, doenças dos cavalos e tuberculose, respectivamente); sangue de perdiz, suor de cavalo (oirote, contra hérnias e verrugas); caldo de pombo (buriate, contra tosse); pó de patas moídas da ave *tilegus* (kazak, contra dentadas de cão hidrófobo); morcego seco, pendurado ao pescoço (russos de Altai, contra febre); instilação da água proveniente de um pedaço de gelo suspenso no ninho da ave *remiz* (oirote, contra doenças dos olhos). Somente entre os buriate, e limitando-se ao urso, a carne deste possui 7 virtudes terapêuticas distintas, o sangue 5, a gordura 9, o cérebro 12, a bile 17 e o pêlo 2. Do urso também, os kalar recolhem os excrementos empedrados, no fim da hibernação, para debelar prisão de ventre (Zelenine, pp. 47-59). Achar-se-á, num estudo de Loeb, um repertório assim tão rico com referência a uma tribo africana.

De tais exemplos, que se poderiam tirar de todas as regiões do mundo, concluir-se-ia, de bom grado, que as espécies animais e vegetais não são conhecidas na medida em que sejam úteis; elas são classificadas úteis ou interessantes porque são primeiro conhecidas.

*

Objetar-se-á que tal ciência não pode ser muito eficaz num plano prático. Mas, precisamente, seu primeiro objetivo não é de ordem prática. Ela responde a exigências intelectuais antes, ou em vez, de satisfazer necessidades.

A verdadeira questão não é saber se o contacto de um bico de picanço cura dores de dentes, mas, se é possível, de certo ponto de vista, fazer juntos "irem" o bico do picanço e o dente do homem (congruência, cuja fórmula terapêutica não constitui mais que uma aplicação hipotética, entre outras) e, por intermédio desses agrupamentos de coisas e de seres, introduzir um princípio de ordem no universo; porquanto a classificação, qualquer que seja, possui uma virtude própria em relação à falta de classificação. Como escreve um técnico moderno da taxinomia:

"Os cientistas suportam a dúvida e a derrota, porque não podem agir de forma diferente. Mas a desordem é a única coisa que não podem nem devem tolerar. Todo

o objetivo da ciência pura é levar, a seu ponto mais alto e mais consciente, a redução dessa forma caótica de perceber, que teve início num plano inferior e possivelmente inconsciente, com a origem mesma da vida. Em certos casos, poder-se-á perguntar se o tipo de ordem que foi elaborado é caráter objetivo dos fenômenos, ou artifício construído pelo cientista. Esta pergunta sempre se apresenta em matéria de taxinomia animal (...). Entretanto, o postulado fundamental da ciência é que a natureza mesma é organizada (...). Na parte teórica, a ciência se limita a uma ordenação e (...) se é verdade que a sistemática consiste em tal ordenação, os termos sistemática e ciência teórica poderão ser considerados como sinônimos." (Simpson, p. 5.)

Ora, esta exigência de ordem está na base do pensamento que nós chamamos primitivo, mas somente na medida em que está na base de qualquer pensamento: pois é sob o ângulo das propriedades comuns que chegamos mais facilmente às formas de pensamento que nos parecem muito estranhas.

"Cada coisa sagrada deve estar em seu lugar", notava, com profundidade, um pensador indígena (Fletcher 2, p. 34). Poder-se-ia mesmo dizer que é isso que a torna sagrada, pois, suprimindo-a, ainda que por pensamento, toda a ordem do universo se encontraria destruída; ela contribui, pois, para mantê-la ao ocupar o lugar que lhe cabe. Os requintes do ritual, que podem parecer ociosos quando examinados superficialmente e de fora, explicam-se pela preocupação, que se poderia chamar "micro-perequação": não deixar escapar nenhum ser, objeto ou aspecto, para assegurar-lhe um lugar dentro de uma classe. Sob este ponto de vista, a cerimônia do hako, dos índios pawnee, só é particularmente reveladora porque foi bem analisada. A invocação que acompanha a travessia de um curso de água se divide em várias partes, correspondendo, respectivamente, aos momentos em que os viajantes põem os pés na água, em que os mudam de lugar e em que a água lhes cobre completamente os pés; a invocação ao vento separa os momentos em que o frescor é percebido apenas pelas partes molhadas do corpo, depois aqui e ali, e, enfim, por toda a epiderme: "somente então podemos prosseguir com segurança" (*id.*, pp. 77-78). Como deixa bem claro o informante, "devemos dirigir um encantamento especial a cada coisa que encontramos, pois

Tirawa, o espírito supremo, reside em todas as coisas e, tudo o que encontramos em nosso caminho pode socorrer-nos (...). Fomos instruídos para prestar atenção a tudo o que vemos" (*id.*, pp. 73, 81).

Esta preocupação da observação exaustiva e do inventário sistemático das relações e das ligações pode levar, às vezes, a resultados de boa ordem científica: é o caso dos índios blackfoot, que diagnosticavam a aproximação da primavera pelo desenvolvimento dos fetos do bisão, extraídos do ventre das fêmeas mortas durante a caça. Entretanto, não se podem isolar esses resultados de tantas outras aproximações do mesmo gênero declaradas ilusórias pela ciência. Mas não será que o pensamento mágico, essa "gigantesca variação sobre o tema do princípio da causalidade", diziam Hubert e Mauss (2, p. 61), se distingue menos da ciência pela ignorância ou pelo desprezo do determinismo, do que por uma exigência de determinismo mais imperiosa e mais intransigente e que a ciência pode, quando muito, julgar insensata e precipitada?

"Considerada como sistema de filosofia natural, ela (*witchcraft*) implica uma teoria das causas: a infelicidade resulta da feitiçaria, que trabalha em combinação com as forças naturais. Caso um homem receba uma chifrada de um búfalo, caso lhe caia na cabeça um celeiro cujos suportes tenham sido minados pelas térmites, ou contraia uma meningite cérebro-espinhal, os azande afirmam que o búfalo, o celeiro ou a doença são causas que se conjugam com a feitiçaria para matar o homem. Pelo búfalo, pelo celeiro, pela doença, a feitiçaria não é responsável, pois existem por si mesmos; mas o é pela circunstância particular que os põe em relação destruidora com um certo indivíduo. O celeiro teria caído de qualquer maneira, mas foi pela feitiçaria que caiu em dado momento e quando certo indivíduo repousava embaixo. Entre todas essas causas, só a feitiçaria admite uma intervenção corretiva, porque somente ela emana de uma pessoa. Contra o búfalo e o celeiro, não se pode intervir. Ainda que sejam também reconhecidos como causas, não são significativas, no plano das relações sociais." (Evans-Pritchard I, pp. 418-419.)

Entre magia e ciência, a diferença primordial seria, pois, deste ponto de vista, que uma postula um determinismo glo-

bal e integral, enquanto que a outra opera distinguindo níveis, dos quais apenas alguns admitem formas de determinismo tidas como inaplicáveis a outros níveis. Mas não se poderia ir mais longe e considerar o rigor e a precisão, que testemunham o pensamento mágico e as práticas rituais, como traduzindo uma apreensão inconsciente da *verdade do determinismo* como modo de existência dos fenômenos científicos, de sorte que o determinismo fosse globalmente *suspeitado* e *ariscado* antes de ser *conhecido* e *respeitado*? Os ritos e as crenças mágicas apareceriam, então, como outras tantas expressões de um ato de fé numa ciência ainda por nascer.

Há mais. Não somente por sua natureza, estas antecipações podem ser, às vezes, coroadas de sucesso, mas podem também antecipar duplamente; sobre a própria ciência e sobre métodos ou resultados que a ciência só assimilará num estágio avançado de seu desenvolvimento, se é verdade que o homem enfrentou primeiro o mais difícil: a sistematização ao nível dos dados sensíveis, aos quais a ciência, durante muito tempo, voltou as costas e que começa apenas a reintegrar na sua perspectiva. Na história do pensamento científico, este efeito de antecipação produziu-se, aliás, repetidas vezes; como Simpson (pp. 84-85) demonstrou, com o auxílio de um exemplo tirado da biologia do século XIX, este efeito resulta de que — visto a explicação científica sempre corresponder à descoberta de uma “ordenação” — toda tentativa deste tipo, mesmo inspirada em princípios não-científicos, pode encontrar ordenações verdadeiras. Isto é mesmo previsível, se se admite que, por definição, o número de estruturas é finito: “o pôr em estrutura”, possuiria, então, uma eficácia intrínseca, quaisquer que fossem os princípios e os métodos em que se inspire.

A química moderna reduz a variedade de sabores e de perfumes a cinco elementos, diversamente combinados: carbono, hidrogênio, oxigênio, enxofre e azoto. Formando quadros de presença e de ausência, calculando dosagens e limites, chega a notar diferenças e semelhanças entre qualidades que, outrora, teria banido de seu domínio, por serem de “segunda ordem”. Mas essas aproximações e essas distinções não surpreendem o sentimento estético: antes o enriquecem e esclarecem, criando associações de que já suspeitava, e, portanto, compreende-se melhor por que e em que condições, um exercício assíduo, somente da intuição, poderia ter já permitido descobri-las; assim, que a fumaça do tabaco possa ser, por

uma lógica da sensação, a intersecção de dois grupos: um compreendendo também a carne grelhada e a côdea do pão (que são também compostos de azoto); outro, de que fazem parte o queijo, a cerveja e o mel, em virtude da presença do diacetil. A cereja selvagem, a canela, a baunilha e o vinho de Xerez formam um grupo, não somente sensível como inteligível, porque todos contêm aldeídos, enquanto que os perfumes gêmeos do chá do Canadá (*wintergreen*), da lavanda e da banana se explicam pela presença de ésteres. Somente a intuição incitaria a agrupar a cebola, o alho, a couve, o nabo, o rabanete e a mostarda, quando a botânica separa as liliáceas das crucíferas. Confirmando o testemunho da sensibilidade, a química demonstra que essas famílias estranhas se juntam em outro plano: elas contêm enxofre. (K., Tu.)

Estes reagrupamentos, um filósofo primitivo, ou um poeta, poderia ter feito, inspirando-se em considerações alheias à química ou a qualquer outra forma de ciência: a literatura etnográfica revela quantidades delas, cujo valor empírico e estético não é menor. Ora, isto não é apenas o efeito de um frenesi associativo, fadado, às vezes, ao sucesso, por uma simples questão de oportunidade. Melhor inspirado do que na passagem citada anteriormente, onde adianta esta interpretação, Simpson demonstrou que a exigência de organização é uma necessidade comum à arte e à ciência e que, em consequência, “a taxinomia, que é a organização por excelência, possui um eminente valor estético” (*l. c.*, p. 4). Por conseguinte, causará menor surpresa que o senso estético, reduzido a seus próprios recursos, possa abrir caminho à taxinomia e, mesmo, antecipar alguns de seus resultados.

*

Não voltamos, contudo, à tese vulgar (aliás admissível, na perspectiva estreita em que se coloca), segundo a qual a magia seria uma modalidade tímida e balbuciante da ciência: pois nos privaríamos de todos os meios de compreender o pensamento mágico se pretendêssemos reduzi-lo a um momento ou a uma etapa da evolução técnica e científica. Mais como uma sombra que antecipa a seu corpo, ela é, num sentido, completa como ele, tão acabada e coerente em sua imaterialidade, quanto o ser sólido por ela simplesmente precedido. O pensamento

mágico não é uma estréia, um começo, um esboço, parte de um todo ainda não realizado; forma um sistema bem articulado; independente, neste ponto, desse outro sistema que constituirá a ciência, exceto quanto à analogia formal que os aproxima e que faz do primeiro uma espécie de expressão metafórica do segundo. Em lugar, pois, de opor magia e ciência, melhor seria colocá-las em paralelo, como duas formas de conhecimento, desiguais quanto aos resultados teóricos e práticos (pois, sob este ponto de vista, é verdade que a ciência se sai melhor que a magia, se bem que a magia preforme a ciência, no sentido de que triunfa também algumas vezes), mas não pelo gênero de operações mentais, que ambas supõem, e que diferem menos em natureza que em função dos tipos de fenômenos a que se aplicam.

Estas relações decorrem, com efeito, das condições objetivas em que surgiram o conhecimento mágico e o conhecimento científico. A história deste último é bastante curta para que estejamos bem informados a seu respeito; mas, o fato de a origem da ciência moderna montar apenas a alguns séculos cria um problema, sobre o qual os etnólogos ainda não refletiram suficientemente; o nome *paradoxo neolítico* caber-lhe-ia perfeitamente.

É na era neolítica que se confirma o domínio do homem sobre as grandes artes da civilização: cerâmica, tecelagem, agricultura e domesticação de animais. Ninguém, hoje, pensaria mais em explicar essas imensas conquistas pela acumulação fortuita de uma série de achados feitos por acaso, ou revelados pelo espetáculo, passivamente registrado, de certos fenômenos naturais⁽¹⁾.

Cada uma dessas técnicas supõe séculos de observação ativa e metódica, hipóteses ousadas e controladas, para serem rejeitadas ou comprovadas por meio de experiências incansavelmente repetidas. Notando a rapidez com que as plantas originárias do Novo Mundo foram aclimatadas nas Filipinas, adotadas e denominadas pelos indígenas que, em muitos casos, parecem

(1) Procurou-se saber o que se passaria se um minério de cobre fosse acidentalmente misturado a uma lareira: experiências múltiplas e variadas estabeleceram que nada se passaria. O procedimento mais simples, pelo qual se teria conseguido obter metal fundido, consiste em esquentar intensamente a malaquita finamente pulverizada numa taça de argila coberta por um vaso virado. Este único resultado já faz prisioneiro o acaso, no recinto do forno de um oleiro especializado em louça vidrada (Coghlan).

mesmo haver redescoberto seus usos medicinais, rigorosamente paralelos aos que eram tradicionais no México, um biólogo interpreta o fenômeno da seguinte maneira:

“As plantas cujas folhas ou talos têm sabor amargo são correntemente empregadas, nas Filipinas, contra dores do estômago. Toda planta introduzida que apresente o mesmo caráter, será imediatamente experimentada. É porque a maioria das populações das Filipinas faz, constantemente, experiências com plantas, que aprende depressa a conhecer, em função das categorias de sua própria cultura, os empregos possíveis das plantas importadas.” (R. B. Fox, pp. 212-213.)

Para transformar uma erva silvestre em planta cultivada, um animal selvagem em doméstico, para fazer aparecer, num ou noutro, propriedades alimentícias ou tecnológicas que, na origem, estavam completamente ausentes, ou mal podiam ser suspeitadas; para fazer de uma argila instável, pronta a esboar-se, a pulverizar-se ou a rachar-se, uma louça sólida e estanque (mas somente com a condição de haver determinado, entre uma multidão de matérias orgânicas e inorgânicas, a mais própria para servir de detergente, assim como o combustível conveniente, a temperatura e o tempo de cozimento, o grau de oxidação eficaz); para elaborar as técnicas, muitas vezes longas e complexas, que permitissem cultivar sem terra, ou então sem água, transformar grãos ou raízes tóxicas em alimentos, ou então, ainda, utilizar essa toxidade para a caça, a guerra, o ritual, foi preciso, não duvidamos, uma atitude de espírito verdadeiramente científica, uma curiosidade assídua e sempre desperta, uma vontade de conhecer pelo prazer de conhecer, porque uma pequena fração apenas das observações e das experiências (às quais é preciso supor que tenham sido inspiradas, então, e sobretudo, pelo gosto de saber) poderiam dar resultados práticos e imediatamente utilizáveis. Ainda deixamos de lado a metalurgia do bronze e do ferro, a dos metais preciosos, e, mesmo, o simples trabalho do cobre nativo, por martelagem, que precedeu a metalurgia de alguns milhares de anos, e que já exigem todos uma competência técnica muito avançada.

O homem da era neolítica ou da proto-história é, portanto, o herdeiro de uma longa tradição científica; entretanto, se o espírito que o inspirou, assim como a seus antepassados, tivesse

sido o mesmo que o dos modernos, como poderíamos compreender que ele tenha *parado* e que vários milhares de anos de estagnação se intercalem, como um patamar, entre a revolução neolítica e a ciência contemporânea? O paradoxo só admite uma solução: é que há duas formas distintas de pensamento científico, ambas função, não certamente de estádios desiguais do desenvolvimento do espírito humano, mas de dois níveis estratégicos, onde a natureza se deixa atacar pelo conhecimento científico: um aproximadamente ajustado ao da percepção e da imaginação, e outro sem apoio; como se as relações necessárias, objetivo de toda ciência — seja ela neolítica ou moderna — pudessem ser atingidos por dois caminhos diferentes: um muito perto da intuição sensível e o outro mais afastado.

Toda classificação é superior ao caos; e, mesmo uma classificação no nível das propriedades sensíveis, é uma etapa para uma ordem racional. Se se pedir para classificar uma coleção de frutos variados em corpos relativamente mais pesados e relativamente mais leves, será legítimo começar por separar as peras das maçãs, se bem que a forma, a cor e o sabor não tenham relação com o peso e o volume; mas, porque as maiores entre maçãs são mais fáceis de distinguir das menores, do que se as maçãs continuassem misturadas com frutos de aspecto diferente. Já se vê por este exemplo que, mesmo no nível da percepção estética, a classificação tem sua eficácia.

Por outro lado, e se bem que não haja conexão necessária entre as qualidades sensíveis e as propriedades, existe, ao menos, uma relação de fato num grande número de casos e a generalização dessa relação, mesmo não baseada na razão, pode ser, teórica e praticamente, durante muito tempo, uma operação satisfatória. Todos os sucos tóxicos não são ardentes ou amargos e a recíproca não é mais verdadeira; entretanto, a natureza é de tal modo organizada que é mais vantajoso, para o pensamento e para a ação, proceder como se uma equivalência, que satisfaz o sentimento estético, correspondesse também a uma realidade objetiva. Sem que nos caiba aqui procurar por que, é provável que espécies dotadas de algum caráter digno de nota — forma, cor ou cheiro — dêem ao observador o que se poderia chamar “direito de seguir”: o de postular que esses caracteres visíveis são o signo de propriedades igualmente singulares, mas ocultas. Admitir que a própria relação entre ambos seja sensível (que um grão em forma de dente proteja das picadas de cobra, que um suco amarelo seja

específico para distúrbios biliares, etc.), vale, a título provisório, mais que a indiferença a qualquer conexão; pois, a classificação, embora heteróclita e arbitrária, salvaguarda a riqueza e a diversidade do inventário; decidindo-se que é preciso levar tudo em conta, facilita-se a formação de uma “memória”.

Ora, é um fato que métodos dessa ordem podiam conduzir a certos resultados que eram indispensáveis para que o homem pudesse abordar de outro viés a natureza. Longe de ser, como se tem afirmado muitas vezes, a obra de uma “função fabuladora” que dê as costas à realidade, os mitos e os ritos oferecem, como valor principal, ter preservado, até a nossa época, de uma forma residual, modos de observação e de reflexão que foram (e continuam sem dúvida) exatamente adaptados a descobertas de um certo tipo: as que a natureza autorizava, a partir da organização e da exploração especulativas do mundo sensível em termos de sensível. Esta ciência do concreto devia ser, essencialmente, limitada a outros resultados que os prometidos às ciências exatas e naturais, mas não foi menos científica e seus resultados não foram menos reais. Afirmados dez mil anos antes dos outros, eles são sempre o substrato de nossa civilização.

*

Aliás, subsiste entre nós uma forma de atividade que, no plano técnico, permite muito bem conceber o que, no plano da especulação, pôde ter sido uma ciência, que preferimos chamar “primeira” ao invés de primitiva; é a comumente designada pelo termo *bricolage* (*). No seu sentido antigo, o verbo *bricoler* se aplica ao jogo de péla e de bilhar, à caça e à equitação, mas sempre para evocar um movimento incidental: o da péla que salta, o do cão que erra ao acaso, o do cavalo

(*) Para melhor acompanhar o autor em suas considerações sobre o pensamento mítico, mantivemos nesta tradução os termos *bricoler*, *bricoleur* e *bricolage* que, no seu sentido atual, exemplificam com grande felicidade, o *modus operandi* da reflexão mitopoética. O *bricoleur* é o que executa um trabalho usando meios e expedientes que denunciam a ausência de um plano preconcebido e se afastam dos processos e normas adotados pela técnica. Caracteriza-o especialmente o fato de operar com materiais fragmentários já elaborados, ao contrário, por exemplo, do engenheiro que, para dar execução ao seu trabalho, necessita da matéria-prima. Evitamos assim o emprego de um brasileirismo como “curioso” o qual, além de discutivelmente definido, se mostraria insuficiente para dar conta das várias facetas por que pode ser encarado o *bricoleur* francês. (N. dos Trads.)

que se afasta da linha reta para evitar um obstáculo. E, em nossos dias, o *bricoleur* é o que trabalha com as mãos, usando meios indiretos se comparados com os do artista. Ora, o próprio do pensamento mítico é exprimir-se com o auxílio de um repertório cuja composição é heteróclita e que, apesar de extenso, permanece não obstante limitado; é preciso, todavia, que dele se sirva, qualquer que seja a tarefa que se proponha, porque não tem mais nada a seu alcance. Aparece, assim, como uma espécie de *bricolage* intelectual, o que explica as relações que se observam entre ambos.

Como o *bricolage*, no plano técnico, a reflexão mítica pode atingir, no plano intelectual, resultados brilhantes e imprevisíveis. Reciprocamente, foi muitas vezes notado o caráter mitopoético do *bricolage*; seja no plano da arte dita "bruta" ou "ingênua"; na arquitetura fantástica da vila do carteiro Cheval, nos cenários de Georges Méliès; ou, ainda, naquela, imortalizada por *As grandes esperanças*, de Dickens, mas, sem dúvida alguma, inspirada primeiro na observação, do "castelo" suburbano de Mr. Wemmick, com sua ponte-levadiça em miniatura, seu canhão salvando às nove horas e seu canteiro de alfaces e pepinos, graças ao qual seus ocupantes poderiam sustentar um cerco, se preciso (...).

A comparação merece ser aprofundada, pois dá melhor acesso às verdadeiras relações entre os dois tipos de conhecimento científico que distinguimos. O *bricoleur* está apto a executar grande número de tarefas diferentes; mas, diferentemente do engenheiro, ele não subordina cada uma delas à obtenção de matérias-primas e de ferramentas, concebidas e procuradas na medida do seu projeto: seu universo instrumental é fechado e a regra de seu jogo é a de arranjar-se sempre com os meios-limites, isto é, um conjunto, continuamente restrito, de utensílios e de materiais, heteróclitos, além do mais, porque a composição do conjunto não está em relação com o projeto do momento, nem, aliás, com qualquer projeto particular, mas é o resultado contingente de todas as ocasiões que se apresentaram para renovar e enriquecer o estoque, ou para conservá-lo, com resíduos de construções e de destruições anteriores. O conjunto dos meios do *bricoleur* não se pode definir por um projeto (o que suporia, aliás, como com o engenheiro, a existência de tantos conjuntos instrumentais quantos os gêneros de projetos, pelo menos em teoria); define-se somente por sua instrumentalidade, para dizer de maneira

diferente e para empregar a própria linguagem do *bricoleur*, porque os elementos são recolhidos ou conservados, em virtude do princípio de que "isto sempre pode servir". Tais elementos são, pois, em parte particularizados: o bastante para que o *bricoleur* não tenha necessidade do equipamento e do conhecimento de todos os corpos de administração; mas não o suficiente para que cada elemento seja sujeito a um emprego preciso e determinado. Cada elemento representa um conjunto de relações, ao mesmo tempo concretas e virtuais; são operadores, porém utilizáveis em função de qualquer operação dentro de um tipo.

É da mesma maneira que os elementos da reflexão mítica se situam sempre a meio caminho entre perceptos e conceitos. Seria impossível extrair os primeiros da situação concreta em que apareceram, enquanto que o recurso aos segundos exigiria que o pensamento pudesse, provisoriamente ao menos, colocar seus projetos entre parênteses. Ora, um intermediário existe entre a imagem e o conceito: é o signo, já que se pode sempre defini-lo, da maneira inaugurada por Saussure a respeito dessa categoria particular formada pelos signos lingüísticos, como um laço entre uma imagem e um conceito, os quais, na união assim realizada, representam, respectivamente, os papéis de significante e de significado.

Como a imagem, o signo é um ser concreto, mas assemelha-se ao conceito por seu poder de referência: um e outro não se referem, exclusivamente, a si próprios, podem substituir outra coisa que a si. Entretanto, o conceito possui, sob este aspecto, uma capacidade ilimitada, enquanto que a do signo é limitada. A diferença e a semelhança sobressaem bem no exemplo do *bricoleur*.

Vejamo-lo no trabalho: animado por seu projeto, seu primeiro passo prático é, todavia, retrospectivo: deve voltar-se para um conjunto já constituído, formado de ferramentas e materiais; fazer-lhe ou refazer-lhe o inventário; enfim e, sobretudo, entabular com ele uma espécie de diálogo, para enumerar, antes de escolher entre elas, as respostas possíveis que o conjunto pode oferecer ao problema que ele lhe apresenta. Todos esses objetos heteróclitos, que constituem seu tesouro⁽¹⁾, interroga-os para compreender o que cada um deles poderia "significar", contribuindo, assim, para definir um conjunto a

(1) "Tesouro de idéias", dizem admiravelmente da magia HUBERT e MAUSS (2, p. 136).

realizar, mas que não diferirá, finalmente, do conjunto instrumental senão pela disposição interna das partes. Este cubo de carvalho pode ser um calço para remediar a insuficiência de uma tábua de abeto, ou, ainda, um soco, o que permitiria pôr em evidência o áspero e o polido da velha madeira. Num caso, ele será extensão e, no outro, matéria. Mas estas probabilidades permanecem sempre limitadas pela história particular de cada peça e pelo que nela subsiste de predeterminado, devido ao uso original, para o qual ela foi concebida, ou pelas adaptações que sofreu, em vista de outros empregos. Como as unidades constitutivas do mito, cujas combinações possíveis são limitadas pelo fato de serem obtidas por empréstimo da língua em que já possuem um sentido restringindo a liberdade de manobra, os elementos colecionados e utilizados pelo *bricoleur* estão "pré-constrangidos" (Lévi-Strauss 5, p. 35). Por outro lado, a decisão depende da possibilidade de permutar um outro elemento na função vacante, de tal forma que cada escolha acarretará uma reorganização total da estrutura, que não será nunca igual à vagamente sonhada, nem a uma outra, que lhe poderia ter sido preferida.

Sem dúvida, o engenheiro também interroga, já que a existência de um "interlocutor" lhe advém de que seus meios, seu poder e seus conhecimentos não são nunca ilimitados e que, sob esta forma negativa, ele esbarra numa resistência, com a qual lhe é indispensável transigir. Poder-se-ia ser tentado a dizer que ele interroga o universo, enquanto que o *bricoleur* se dirige a uma coleção de resíduos de obras humanas, isto é, a um subconjunto da cultura. A teoria da informação mostra, aliás, como é possível, e muitas vezes útil, reduzir as diligências do físico a uma espécie de diálogo com a natureza, o que atenuaria a distinção que nós tentamos traçar. Todavia, uma diferença subsistirá sempre, mesmo levando em conta o fato de o cientista não dialogar nunca com a natureza pura, mas com certo estado da relação entre a natureza e a cultura, definível pelo período da história em que ele vive, pela civilização que é a sua, pelos meios materiais de que dispõe. Tanto quanto o *bricoleur*, posto em presença de dada tarefa, ele não pode fazer seja lá o que for; deverá também começar por inventariar um conjunto predeterminado de conhecimentos teóricos e práticos, de meios técnicos, que restringem as soluções possíveis.

A diferença não é, pois, tão absoluta quanto seria dado imaginar; permanece real, entretanto, na medida em que, em

relação a essas limitações que resumem um estado de civilização, o engenheiro procura sempre abrir uma passagem e colocar-se *além*, enquanto que o *bricoleur*, de bom ou de mau grado, permanece *aquém*, o que equivale a dizer que o primeiro opera por meio de conceitos e o segundo, por meio de signos. Sobre o eixo da oposição entre natureza e cultura, os conjuntos de que se servem são perceptivelmente sem apoio. De fato, uma das maneiras, ao menos, de o signo opor-se ao conceito prende-se a que o segundo pretende ser integralmente transparente à realidade, enquanto que o primeiro aceita, e exige mesmo, que uma certa densidade de humanidade seja incorporada a essa realidade. Segundo a expressão vigorosa e dificilmente traduzível de Peirce: "It addresses somebody."

Poder-se-ia, pois, dizer que o cientista e o *bricoleur* estão, um e outro, à espera de mensagens, mas que, para o *bricoleur* se trata de mensagens de qualquer forma pré-transmitidas e que ele coleciona: como esses códigos comerciais que, condensando a experiência passada da profissão, permitem fazer face, economicamente, a todas as situações novas (com a condição, contudo, de que pertençam à mesma classe que as antigas); enquanto que o homem de ciência, quer seja engenheiro quer físico, logra antecipadamente e sempre *a outra mensagem*, que poderia ter sido arrancada a um interlocutor, malgrado sua reticência em pronunciar-se sobre questões cujas respostas não tenham sido dadas anteriormente. O conceito aparece, assim, como operador da *abertura* do conjunto com o qual se trabalha, a significação como o operador de sua *reorganização*: ela não o desenvolve nem renova e se limita a obter o grupo de suas transformações.

A imagem não pode ser idéia, mas é-lhe possível representar o papel de signo, ou, mais exatamente, coabitar com a idéia num signo; e, se a idéia não está lá ainda, pode respeitar-lhe o futuro lugar e fazer aparecer, em negativo, seus contornos. A imagem está fixada, ligada de maneira unívoca ao ato de consciência que a acompanha; mas o signo, e a imagem tornada significativa, se ainda não possuem compreensão, isto é, se lhes faltam ligações, simultânea e teoricamente ilimitadas, com outros seres do mesmo tipo — privilégio do conceito — são já *permutáveis*, isto é, susceptíveis de manter relações sucessivas com outros seres, se bem que em número limitado, e, como vimos, com a condição de formar sempre um sistema no qual uma modificação que afete um elemento, interessará, automa-

ticamente, a todos os outros: nesse plano, a extensão e a compreensão dos lógicos existem, não como dois aspectos distintos e complementares, mas como realidade solidária. Compreende-se, assim, que o pensamento mítico, se bem que preso nas imagens, já possa ser generalizador, portanto, científico: ele trabalha também com lances de analogias e de aproximações, mesmo se, como no caso do *bricolage*, suas criações se reduzem sempre a um arranjo novo de elementos, cuja natureza não se modifica conforme figurem no conjunto instrumental ou na disposição final (que, exceto pela disposição interna, formam sempre o mesmo objeto): "dir-se-ia que apenas formados, os universos mitológicos se destinam a ser desmantelados para que novos universos nasçam de seus fragmentos". (Boas I, p. 18.) Esta observação profunda esquece, entretanto, que, nessa incessante reconstrução, com o auxílio dos mesmos materiais, são sempre os antigos fins que são chamados a representar o papel de meios: os significados tornam-se significantes e inversamente.

Esta fórmula, que poderia servir de definição ao *bricolage*, explica que, para a reflexão mítica, o total dos meios disponíveis deve também ser implicitamente inventariado ou concebido, para que se possa definir um resultado, que será sempre um compromisso entre a estrutura do conjunto instrumental e a do projeto. Uma vez realizado, este perderá, inevitavelmente, o apoio no que diz respeito à intenção inicial (aliás, simples esquema), efeito que os surrealistas denominaram, com felicidade, "acaso objetivo". Mas há mais: a poesia do *bricolage* lhe vem, também, e sobretudo, de que não se limita a cumprir ou executar; "fala", não somente com as coisas, como já o demonstramos, como, também, por meio das coisas: contando, pelas escolhas que faz entre possibilidades limitadas, o caráter e a vida de seu autor. Sem jamais completar seu projeto, o *bricoleur* põe-lhe sempre algo de si mesmo.

Sob este ponto de vista ainda, a reflexão mítica aparece como uma forma intelectual de *bricolage*. Toda a ciência foi construída sobre a distinção do contingente e do necessário, que é, também, a do acontecimento e a da estrutura. As qualidades que, quando do seu nascimento, reivindicava como suas, eram precisamente aquelas que, não fazendo parte, absolutamente, da experiência vivida, permaneciam exteriores e como que estranhas aos acontecimentos; eis o sentido da noção de qualidades primeiras. Ora, a característica do pensamento mí-

tico, como a do *bricolage*, no plano prático, é elaborar conjuntos estruturados, não diretamente com outros conjuntos estruturados⁽¹⁾, mas utilizando resíduos e fragmentos de acontecimentos: *odds and ends*, como diria o inglês, ou, em francês, *des bribes et des morceaux*, testemunhas fósseis da história de um indivíduo ou de uma sociedade. Em um sentido, a relação entre diacronia e sincronia está, portanto, invertida: o pensamento mítico, este *bricoleur*, elabora estruturas ordenando os acontecimentos, ou antes, os resíduos de acontecimentos⁽²⁾, enquanto que a ciência, "posta em marcha" pelo simples fato de sua instauração, cria, sob a forma de eventos, seus meios e seus resultados, graças às estruturas que fabrica sem cessar — suas hipóteses e teorias. Mas não nos enganemos: não se trata de dois estágios, ou de duas fases, da evolução do saber, pois os dois passos são igualmente válidos. Já a física e a química aspiram a tornar-se qualitativas, isto é, a dar conta também das qualidades segundas, as quais, quando forem explicadas, se tornarão meios de explicação; e talvez a biologia marque passo, esperando que isso aconteça, para poder, ela própria, explicar a vida. Por sua parte, o pensamento mítico não é somente o prisioneiro de acontecimentos e de experiências, que ordena e reordena, incansavelmente, para lhes descobrir um sentido; é também libertador, pelo protesto feito contra a falta de sentido, com que a ciência estava, a princípio, resignada a transigir.

*

As considerações anteriores várias vezes tocaram ao de leve no problema da arte, e talvez se pudesse indicar brevemente como, nessa perspectiva, ela se introduz a meio caminho entre o conhecimento científico e o pensamento mítico ou mágico; pois todos sabem que o artista tem, por sua vez, algo do cientista e do *bricoleur*: com meios artesanais, ele confecciona um objeto material que é, ao mesmo tempo, um objeto de conhecimento. Distinguimos o homem de ciência e o *bricoleur* pelas

(1) O pensamento mítico constrói conjuntos estruturados, por meio de um conjunto estruturado, que é a linguagem; mas não é ao nível da estrutura que ele se assenhoreia: constrói seus palácios ideológicos com os restos de uma antiga linguagem social.

(2) O *bricolage* também opera com qualidades de segunda classe; cf. o inglês *second hand*, de segunda mão, de ocasião.

funções inversas que, na ordem instrumental e final, conferem ao acontecimento e à estrutura, um criando acontecimentos (mudar o mundo) por meio de estruturas, e outro, estruturas por meio de acontecimentos (fórmula inexata, por ser categórica, mas que nossa análise deve permitir matizar).

Vejamos agora este retrato de mulher, por Clouet, e perguntemo-nos quais as razões da emoção estética, muito profunda, que suscita, inexplicavelmente parece, um cabeção de renda reproduzido fio por fio e num escrupuloso *trompe-l'oeil* (Prancha 1).

O exemplo de Clouet não vem por acaso; pois sabe-se que ele gostava de pintar em proporções menores que as naturais: seus quadros são, portanto, como os jardins japoneses, os carros em miniatura e os navios dentro de garrafas, o que, em linguagem de *bricoleur*, se denominam "modelos reduzidos". Ora, surge a questão de saber se o modelo reduzido, que é também a "obra-prima" do companheiro, não oferece, sempre e em toda parte, o tipo mesmo da obra de arte. Pois, parece antes que todo modelo reduzido tenha vocação estética — e donde tiraria esta virtude constante senão das próprias dimensões? — inversamente, a imensa maioria das obras de arte são também modelos reduzidos. Poder-se-ia crer que este caráter se prenda, de início, a uma preocupação de economia, levada aos materiais e aos meios, e invocar, como apoio desta interpretação, obras incontestavelmente artísticas, se bem que monumentais. É preciso, ainda, entender-se sobre as definições: as pinturas da Capela Sixtina são um modelo reduzido, apesar de suas dimensões imponentes, porque o tema que elas ilustram é o do fim do mundo. O mesmo acontece com o simbolismo cósmico dos monumentos religiosos. Por outro lado, pode-se perguntar se o efeito estético, digamos, de uma estátua eqüestre de tamanho maior que o natural, provém do fato de ela aumentar o homem até as dimensões de um rochedo e não do de reduzir o que, primeiro, de longe, parecia um rochedo, às proporções de um homem. Enfim, mesmo o "tamanho natural" supõe o modelo reduzido, pois que a transposição gráfica ou plástica implica sempre a renúncia a certas dimensões do objeto; em pintura, o volume; as cores, os perfumes, as impressões tácteis, até na escultura; e, nos dois casos, a dimensão temporal, já que o todo da obra representada é apreendido num instante.

Que virtude se liga, pois, à redução, quer seja esta de escala, quer afete as propriedades? Ela resulta, parece, de uma espécie de inversão do processo do conhecimento; para conhecer o objeto real em sua totalidade, temos sempre a tendência de proceder começando por suas partes. A resistência que ele nos opõe é sobrepujada com a divisão da totalidade. A redução da escala inverte esta situação: quando menor, a totalidade do objeto parece menos perigosa; pelo fato de ser quantitativamente diminuída, parece-nos qualitativamente simplificada. Mais exatamente, essa transposição quantitativa aumenta e varia o nosso poder sobre um homólogo da coisa; por intermédio dele, ela pode ser tomada, sopesada na mão, apreendida por um só golpe de vista. A boneca da criança não é mais um adversário, um rival, ou mesmo um interlocutor; nela, e por ela, a pessoa se transforma em sujeito. Inversamente do que se passa quando procuramos conhecer uma coisa ou um ser do tamanho natural, no modelo reduzido *o conhecimento do todo precede o das partes*. E, mesmo se isso é uma ilusão, a razão do procedimento é criar ou manter essa ilusão, que gratifica a inteligência e a sensibilidade com um prazer que já pode, sobre essa base unicamente, ser chamado estético.

Temos, até agora, encarado apenas considerações de escala que, como vimos, implicam uma relação dialética entre grandeza — isto é, quantidade — e qualidade. Mas o modelo reduzido possui um atributo suplementar: é construído, *man made*, e, além do mais, *feito a mão*. Não é, pois, uma simples projeção, um homólogo passivo do objeto: constitui uma verdadeira experiência sobre o objeto. Ora, na medida em que o modelo é artificial, torna-se possível compreender como ele é feito, e esta apreensão do modo de fabricação acrescenta uma dimensão suplementar a seu ser; além disso — nós o vimos a respeito do *bricolage*, mas o exemplo das "maneiras" dos pintores mostra que também é verdade na arte — o problema admite sempre várias soluções. Como a escolha de uma solução acarreta uma modificação do resultado ao qual teria levado outra solução, é, pois, o quadro geral dessas permutas que se acha, virtualmente, dado, ao mesmo tempo que a solução particular oferecida aos olhos do espectador, que é transformado, por este fato, — sem que ele mesmo o saiba — em agente. Pela simples contemplação, o espectador é, se assim se pode dizer, enviado à posse de outras modalidades possíveis da mesma obra, e da qual ele se sente confusamente criador, a melhor

título que o próprio criador, que as abandonou, excluindo-as de sua criação; e essas modalidades formam outras tantas perspectivas suplementares, abertas sobre a obra atualizada. Dito de outra forma, a virtude intrínseca do modelo reduzido é que compensa a renúncia às dimensões sensíveis com a aquisição de dimensões inteligíveis.

Voltemos agora ao cabeção de rendas, no quadro de Clouet. Tudo o que acabamos de dizer ali se aplica, porque, para representá-lo sob a forma de projeção num espaço de propriedades cujas dimensões sensíveis são menores e menos numerosas que as do objeto, foi preciso proceder de forma simétrica e inversa do que faria a ciência, se se tivesse proposto, como é sua função, produzir — em lugar de reproduzir — não somente um novo ponto de renda, no lugar de um ponto já conhecido, mas, também, uma renda verdadeira, em lugar de uma renda figurada. A ciência teria trabalhado, com efeito, na escala real, mas por meio da invenção de um ofício, enquanto que a arte trabalha em escala reduzida, tendo por finalidade uma imagem homóloga do objeto. O primeiro passo é da ordem da metonímia; substitui um ser por outro ser, um efeito por sua causa, enquanto que o segundo é da ordem da metáfora.

E isto não é tudo. Pois, se é verdade que a relação de prioridade entre estrutura e acontecimento se manifesta de forma simétrica e inversa na ciência e no *bricolage*, está claro que, também desse ponto de vista, a arte ocupa uma posição intermediária. Mesmo se a representação de um cabeção de renda, em modelo reduzido, implica, como demonstramos, um conhecimento interno de sua morfologia e de sua técnica de fabricação (e, se se tratasse de uma representação humana ou animal, teríamos dito: da anatomia e das atitudes), ela não se reduz a um diagrama ou a uma tábua tecnológica: realiza a síntese dessas propriedades intrínsecas e das que dependem de um contexto espacial e temporal. O resultado final é o cabeção de renda, tal como é absolutamente, mas, também, tal como aparece, no mesmo instante, modificado pela perspectiva em que se apresenta, pondo em evidência certas partes e ocultando outras, cuja existência continua, contudo, a influir sobre o restante: pelo contraste entre sua brancura e as cores das outras peças do vestuário, o reflexo do pescoço nacarado, que circunda, e o do céu de um dia e de um momento; tal também, pelo que significa como enfeite banal ou de aparato, trazido — novo ou usado, passado a ferro há pouco ou amar-

rotado — por uma mulher vulgar ou por uma rainha, cuja fisionomia confirma, anula ou qualifica sua condição, num meio, numa sociedade, numa região do mundo, num período da história... Sempre a meio caminho entre o esquema e o particular curioso, o gênio do pintor consiste em unir conhecimento interno e externo, ser e devir; em produzir, com seu pincel, um objeto que não existe como objeto e que ele, pintor, sabe, entretanto, criar em sua tela, síntese exatamente equilibrada de uma ou de várias estruturas artificiais e naturais e de um ou de vários acontecimentos naturais e sociais. A emoção estética provém dessa união instituída dentro de uma coisa criada pelo homem, e por conseguinte, também, virtualmente pelo espectador, que lhe descobre a possibilidade através da obra de arte, entre a ordem da estrutura e a ordem do acontecimento.

Esta análise nos leva a fazer várias observações. Em primeiro lugar, permite compreender melhor por que os mitos nos aparecem, simultaneamente, como sistemas de relações abstratas e como objetos de contemplação estética: com efeito, o ato criador que gera o mito é simétrico e inverso ao que se encontra na origem da obra de arte. Neste último caso, parte-se de um conjunto formado por um ou por vários objetos e por um ou por vários acontecimentos, ao qual a criação estética confere um caráter de totalidade, com pôr em evidência uma estrutura comum. O mito segue o mesmo percurso, mas noutro sentido: utiliza uma estrutura para produzir um objeto absoluto que ofereça o aspecto de um conjunto de acontecimentos (já que todo mito conta uma estória). A arte procede, por conseguinte, a partir de um conjunto: (objeto + acontecimento) e vai à descoberta de sua estrutura; o mito parte de uma estrutura, por meio da qual empreende a construção de um conjunto: (objeto + acontecimento).

Se esta primeira observação nos leva a generalizar nossa interpretação, a segunda nos conduziria, antes, a restringi-la. É verdade que toda obra de arte consiste em uma integração da estrutura e do acontecimento? Não se pode dizer nada disso, parece, dessa clava tlingit de cedro, para matar peixes, que vejo pousada numa prateleira da minha biblioteca, enquanto escrevo estas linhas (Prancha 2). O artista, que a esculpiu em forma de monstro marinho, desejou que o corpo do utensílio se confundisse com o corpo do animal, o cabo com a cauda, e que as proporções anatômicas, atribuídas a uma criatura de fábula,

fossem tais que o objeto pudesse *ser* o animal cruel, matador de vítimas impotentes, ao mesmo tempo que uma arma de pesca, bem equilibrada, que um homem maneja com facilidade e da qual obtém resultados eficazes. Tudo parece, portanto, estrutural nesse utensílio, que é também uma maravilhosa obra de arte: tanto seu simbolismo mítico quanto sua função prática. Mais exatamente, o objeto, sua função e seu símbolo, parecem dobrados, um sobre o outro, e formar um sistema fechado, no qual o acontecimento não tem nenhuma oportunidade de introduzir-se. A posição, o aspecto, a expressão do monstro, nada devem às circunstâncias históricas, nas quais o artista pôde distingui-lo "em carne e osso", sonhá-lo ou conceber-lhe a idéia. Dir-se-ia, antes, que seu ser, imutável, está definitivamente fixado numa matéria lenhosa, cuja granulação muito fina permite traduzir todos os seus aspectos, e num emprego a que sua forma empírica parece tê-lo predestinado. Ora, tudo o que acaba de ser dito de um objeto particular, vale também para outros produtos da arte primitiva: uma estátua africana, uma máscara melanésia... Não teríamos, portanto, definido senão uma forma histórica e local da criação estética, crendo atingir, não apenas suas propriedades fundamentais, mas aquelas pelas quais sua relação inteligível se estabeleceu com outras formas de criação?

Para superar esta dificuldade, basta, acreditamos, ampliar nossa interpretação. Isso que, a propósito de um quadro de Clouet, definimos, provisoriamente, como um acontecimento ou um conjunto de acontecimentos, aparece-nos, agora, sob um ângulo mais geral: o acontecimento não é senão uma forma da contingência, cuja integração a uma estrutura (percebida como necessária) gera a emoção estética, e isso, qualquer que seja o tipo de arte considerado. Segundo o estilo, o lugar e a época, esta contingência se manifesta sob três aspectos diferentes, ou em três momentos distintos da criação artística (e que podem, aliás, acumular-se): ela se situa no nível da ocasião, da execução ou da finalidade. No primeiro caso, somente, a contingência toma a forma de acontecimento, isto é, uma contingência exterior e anterior ao ato criador. O artista a apreende de fora: uma atitude, uma expressão, uma iluminação, uma situação, das quais ele capta a relação sensível e inteligível para com a estrutura do objeto que essas modalidades afetam e que ele incorpora à sua obra. Mas pode ser também que a contingência se manifeste a título intrínseco, no decorrer da execução: no

tamanho ou na forma do pedaço de madeira de que o escultor dispõe, na orientação das fibras, na qualidade da granulação, na imperfeição das ferramentas de que ele se serve, nas resistências opostas pela matéria ou pelo projeto ao trabalho em vias de execução, nos incidentes imprevisíveis que surgirão no decurso da obra. Enfim, a contingência pode ser extrínseca, como no primeiro caso, mas posterior (e não mais anterior) ao ato de criação: é o que acontece cada vez que a obra é destinada a um determinado uso, porque será em função das modalidades e das fases virtuais de seu emprego futuro (e, portanto, colocando-se, consciente ou inconscientemente, no lugar do usuário) que o artista elaborará sua obra.

Segundo os casos, por conseguinte, o processo da criação artística consistirá, no quadro imutável de um confronto entre a estrutura e o acidente, em procurar o diálogo, seja com o *modelo*, seja com a *matéria*, seja com o *usuário*, levando em conta este ou aquela cuja mensagem em especial o artista antecipa no trabalho. A grosso modo, cada eventualidade corresponde a um tipo de arte, fácil de determinar: a primeira, às artes plásticas do Ocidente; a segunda, às artes ditas primitivas ou de época remota; a terceira, às artes aplicadas. Mas, tomando essas atribuições ao pé da letra, simplificar-se-ia excessivamente. Toda forma de arte comporta os três aspectos e apenas se distingue dos outros pela sua dosagem relativa. É bem verdade, por exemplo, que mesmo o mais acadêmico dos pintores se choca com problemas de execução e que todas as artes ditas primitivas têm duplamente o caráter de aplicadas: primeiro, porque muitas de suas produções são objetos técnicos; e, em seguida, porque, mesmo aquelas de suas criações que parecem mais ao abrigo de preocupações práticas, têm uma finalidade precisa. Sabe-se, enfim, que, mesmo entre nós, os utensílios se prestam a uma contemplação desinteressada.

Feitas estas reservas, pode-se facilmente verificar que os três aspectos estão ligados funcionalmente e que a predominância de um restringe ou suprime o lugar deixado aos outros. A chamada pintura erudita está, ou julgam-na estar, liberta sob o duplo ponto de vista da execução e da finalidade. Atesta, nos seus melhores exemplos, um completo domínio das dificuldades técnicas (que se podem considerar, aliás definitivamente superadas, desde Van der Weyden, depois de quem os problemas apresentados pelos pintores não são mais que física recreativa). Tudo se passa, afinal, como se, com sua tela,

suas cores e seus pincéis, o pintor pudesse fazer exatamente o que lhe agradasse. Por outro lado, o pintor tende a fazer de sua obra um objeto que seja independente de qualquer contingência, e que valha em si e para si mesmo; é, aliás, isto que implica a fórmula do quadro "de cavalete". Livre da contingência, sob o duplo ponto de vista da execução e da finalidade, a pintura erudita pode, pois, reportá-la inteiramente à ocasião; e, se nossa interpretação é exata, não pode mesmo dispensá-lo. Define-se, portanto, como pintura "de gênero", com a condição de ampliar, consideravelmente, o sentido dessa locução. Pois, na perspectiva muito geral em que nos colocamos aqui, o esforço do retratista — seja ele Rembrandt — para captar, na sua tela, a mais reveladora das expressões e até os pensamentos secretos de seu modelo, faz parte do mesmo gênero que o de um Detaille, cujas composições respeitam a hora e a ordem da batalha, o número e a disposição dos botões, pelos quais se reconhecem os uniformes de cada corpo militar. Se nos pregam uma peça desrespeitosa, num e noutro caso, "a ocasião faz o ladrão". Com as artes aplicadas, as proporções respectivas dos três aspectos se invertem; estas artes dão a predominância à finalidade e à execução, cujas contingências são, aproximadamente, equilibradas, nos espécimes que julgamos os mais "puros", excluindo, ao mesmo tempo, a ocasião, como o vemos no fato de uma xícara, uma taça, um objeto de palha (cesto) ou um tecido nos parecerem perfeitos quando seu valor prático se afirma intemporal: correspondendo plenamente à função para homens diferentes, pela época e pela civilização. Se as dificuldades de execução estão inteiramente dominadas (como é o caso da execução confiada a máquinas), a finalidade pode tornar-se cada vez mais precisa e particular, e a arte aplicada transforma-se em arte industrial; chamamo-la camponesa ou rústica, no caso inverso. Enfim, a arte primitiva situa-se no oposto da arte erudita ou acadêmica: esta última interioriza a execução (da qual é, ou se crê, senhora) e a finalidade (pois a "arte pela arte" é para ela seu próprio fim). Em consequência, é levada a exteriorizar a ocasião (e pede ao modelo que lhe ofereça): esta se torna, assim, uma parte do significado. Em compensação a arte primitiva interioriza a ocasião (já que os seres sobrenaturais, que se apraz em representar, têm uma realidade independente das circunstâncias e intemporal) e exterioriza a execução e a finalidade, que se tornam, assim, uma parte do significante.

Encontramos, deste modo, em outro plano, esse diálogo com a matéria e os meios de execução, pelo qual tínhamos definido o *bricolage*. Para a filosofia da arte, o problema essencial é saber se o artista lhe reconhece ou não a qualidade de interlocutor. Sem dúvida, reconhecemo-la sempre, mas, em grau mínimo na arte demasiado erudita, e, em grau máximo, na arte bruta ou ingênua, que se confina com o *bricolage*, e em detrimento da estrutura, nos dois casos. Contudo, nenhuma forma de arte mereceria este nome se se deixasse captar toda inteira pelas contingências extrínsecas, seja a da ocasião ou a da finalidade; pois a obra cairia, então, ao nível de ícone (suplementar ao modelo) ou de instrumento (complementar à matéria trabalhada). Mesmo a mais erudita das artes, se nos emociona, só atinge este resultado com a condição de parar a tempo essa dissipação da contingência em benefício do pretexto e de a incorporar à obra, conferindo-lhe a dignidade de um objeto absoluto. Se as artes arcaicas, as artes primevas e os períodos "primitivos" das artes eruditas são os únicos que não envelhecem, devem-no a essa consagração do acidente a serviço da execução, logo, ao emprego, que procuram tornar integral, do dado bruto como matéria empírica de uma significação⁽¹⁾.

É preciso, enfim, acrescentar que o equilíbrio entre estrutura e acontecimento, necessidade e contingência, interioridade e exterioridade, é um equilíbrio precário, constantemente ameaçado pelas trações que se exercem, num sentido e noutro, conforme as flutuações da moda, do estilo e das condições sociais gerais. Sob este ponto de vista, o impressionismo e o cubismo aparecem menos como duas etapas sucessivas do desenvolvi-

(1) Prosseguindo esta análise, poder-se-ia definir a pintura não-figurativa por dois caracteres. Um, que lhe é comum com a pintura de cavalete, consiste numa rejeição total da contingência de finalidade: o quadro não é feito para um emprego particular. O outro caráter, que é próprio da pintura não-figurativa, consiste numa exploração metódica da contingência de execução, de que se pretende fazer o pretexto ou a ocasião externa do quadro. A pintura não-figurativa adota "maneiras" à guisa de "motivos"; pretende dar uma representação concreta das condições formais de toda pintura. Disto resulta, paradoxalmente, que a pintura não-figurativa não cria, como acredita, obras tão reais — senão mais — quanto os objetos do mundo físico, mas imitações realistas de modelos não-existentes. É uma escola de pintura acadêmica, na qual cada artista se esmera em representar a maneira pela qual executaria seus quadros, se porventura os pintasse.

mento da pintura do que como dois empreendimentos cúmplices, se bem que não tenham nascido no mesmo instante, agindo em convivência para prolongar, por deformações complementares, uma forma de expressão cuja existência (percebe-se melhor hoje) estava gravemente ameaçada. A voga intermitente da "colagem", nascida no momento em que morria o artesanato, poderia não ser, por seu lado, mais do que uma transposição do *bricolage* para o terreno dos fins contemplativos. Enfim, o acento sobre o aspecto acontecimental pode, também, dissociar-se, de acordo com os momentos, destacando melhor, à custa da estrutura (entenda-se: a estrutura de mesmo nível, pois não está excluído que o aspecto estrutural se restabeleça alhures e num novo plano), ora a temporalidade social (como no fim do século XVIII, com Greuze ou com o realismo socialista), ora a temporalidade natural e, mesmo meteorológica (no impressionismo).

*

Se, no plano especulativo, o pensamento mítico não deixa de ter analogia com o *bricolage* no plano prático, e se a criação artística se coloca a igual distância entre estas duas formas de atividade e a ciência, o jogo e o rito oferecem entre si relações do mesmo tipo.

Todo jogo se define pelo conjunto de suas regras, que tornam possível um número praticamente ilimitado de partidas; mas o rito, que se "joga" também, parece mais uma partida privilegiada, retida entre todas as possíveis, porque só ela resulta num certo tipo de equilíbrio entre os dois campos. A transposição é fácil de verificar no caso dos gahuku-gama, da Nova-Guiné, que aprenderam o futebol, mas que jogam, vários dias seguidos, tantas partidas quantas se tornem necessárias para que se equilibrem exatamente as perdas e as ganhas por cada equipe (Read, p. 429), o que é tratar o jogo como um rito.

Pode-se dizer o mesmo dos jogos que se desenrolavam entre os índios fox, quando das cerimônias de adoção cuja finalidade era substituir um parente morto por um parente vivo e permitir, assim, a partida definitiva da alma do defunto⁽¹⁾.

(1) Cf. *infra*, p. 231 n.

Os ritos funerários dos fox parecem, com efeito, inspirados na preocupação maior de se desembaraçar dos mortos e de impedir que se vinguem dos vivos, por causa da amargura e das saudades que sentem, por não estarem mais no meio deles. A filosofia indígena adota, pois, resolutamente, o partido dos vivos: "A morte é difícil de suportar, e mais difícil ainda é o desgosto".

A origem da morte remonta à destruição, por potências sobrenaturais, do mais jovem de dois irmãos míticos que representam o papel de heróis culturais entre todos os algonquim. Mas a morte não era ainda definitiva: foi o mais velho que a tornou assim, rejeitando, apesar de sua dor, o pedido do fantasma, que queria retomar o seu lugar entre os vivos. Conforme este exemplo, os homens deverão mostrar-se firmes em relação aos mortos: os vivos fá-los-ão compreender que nada perderam morrendo, pois receberão, regularmente, oferendas de fumo e de comida; em troca, esperam deles que, como compensação dessa morte, cuja realidade lembram aos vivos, e da dor que lhes causou sua morte, lhes garantam uma longa existência, roupas e o que comer; "Daí em diante, são os mortos que trazem a abundância", comenta o informante indígena, "eles (os índios) devem bajulá-los (*coax them*) para isso". (Michelson I, pp. 369, 407.)

Ora, os ritos de adoção, indispensáveis para decidir a alma do morto a partir definitivamente para o outro mundo, onde assumirá seu papel de espírito protetor, acompanham-se, normalmente, de competições desportivas, jogos de destreza ou de sorte, entre equipes constituídas, conforme uma divisão *ad hoc* em duas metades: tokan de um lado, kicko do outro; e é dito expressamente, vezes repetidas, que o jogo opõe os vivos aos mortos, como se, antes de se desembaraçarem definitivamente dele, os vivos oferecessem ao defunto a consolação de uma última partida. Mas, dessa assimetria principal entre as duas equipes, resulta, automaticamente, que o resultado é determinado, por antecipação.

"Eis o que se passa quando jogam a péla. Se o homem (o defunto) por quem se celebra o rito de adoção era um tokana, os tokanagi ganham a partida. Os kickoagi não podem ganhar. E, se a festa se realiza para a defunta kicko, os kickoagi ganham e são os tokanagi que não podem ganhar." (Michelson I, p. 385.)

De fato, qual é a realidade? No grande jogo biológico e social, que se desenrola perpetuamente entre vivos e mortos, está claro que os únicos ganhadores são os primeiros. Mas — e toda a mitologia norte-americana está aí para confirmá-lo — de uma forma simbólica (que inumeráveis mitos descrevem como real), ganhar no jogo é “matar” o adversário. Prescrevendo sempre o triunfo da equipe dos mortos, dá-se, por conseguinte, a estes a ilusão de que são os verdadeiros vivos e que seus adversários estão mortos, já que eles os “matam”. Fingindo jogar com os mortos, os vivos os enganam e os manietam. A estrutura formal disso que, à primeira vista, poderia parecer uma competição desportiva, é, em todos os pontos, semelhante à de um puro ritual, tal como o mitawit ou midewiwin, das mesmas populações algonquim, no qual os neófitos se fazem matar, simbolicamente, pelos mortos, *representados* pelos iniciados, a fim de obterem um suplemento de vida real mediante uma morte simulada. Nos dois casos, usurpa-se a morte, mas somente para enganá-la.

O jogo aparece, portanto, como *disjuntivo*: ele resulta na criação de uma divisão diferencial entre jogadores individuais ou equipes, que nada designava, previamente, como desiguais. Todavia, no fim da partida, distinguir-se-ão em ganhadores e perdedores. De forma simétrica e inversa, o ritual é *conjuntivo*, pois institui uma união (pode dizer-se aqui uma comunhão) ou, em todo caso, uma relação orgânica, entre dois grupos (que se confundem, por fim, um com a personagem do oficiante; o outro, com a coletividade dos fiéis) e que eram dissociados no início. No caso do jogo, a simetria é pois preordenada; e ela é estrutural, já que decorre do princípio de que as regras são as mesmas para as duas equipes. A assimetria por sua vez é engendrada; decorre inevitavelmente da contingência dos acontecimentos, dependam eles da intenção, da sorte ou do talento. No caso do ritual, é o inverso: estabelece-se uma assimetria preconcebida e postulada entre profano e sagrado, fiéis e oficiantes, mortos e vivos, iniciados e não-iniciados, etc., e o “jogo” consiste em fazer passar todos os participantes para o lado do ganhador, por meio de acontecimentos cuja natureza e disposição possuem caráter verdadeiramente estrutural. Como a ciência (se bem que aqui, ainda, ora no plano especulativo, ora no plano prático), o jogo produz acontecimentos a partir de uma estrutura: compreende-se, pois, que os jogos de competição prosperem em nossas sociedades indus-

triais; enquanto que os ritos e os mitos, à maneira do *bricolage* (que essas mesmas sociedades industriais não mais toleram senão como *hobby* ou passatempo), decompõem e recompõem conjuntos acontecimentais (no plano psíquico, sócio-histórico ou técnico) e deles se servem como de outras tantas peças indestrutíveis, em vista de arranjos estruturais que exercem, alternativamente, o papel de fins ou de meios.

CAPÍTULO 2

A lógica das classificações totêmicas

Há, sem dúvida, qualquer coisa de paradoxal na idéia de uma lógica cujos termos consistem em sobras e em pedaços, vestígios de processos psicológicos ou históricos e, como tais, desprovidos de necessidade. Quem diz lógica, diz, entretanto, instauração de relações necessárias; mas como tais relações se estabeleceriam entre termos que nada destina a preencherem essa função? Proposições não se podem encadear de maneira rigorosa a não ser que seus termos tenham sido previamente definidos sem equívoco. Nas páginas anteriores, não nos atribuímos a impossível tarefa de descobrir as condições de uma necessidade *a posteriori*?

Mas, em primeiro lugar, as sobras e pedaços só oferecem este caráter aos olhos da história que os produziu, e não sob o ponto de vista da lógica a que eles servem. É só em relação ao conteúdo que podem ser chamados heteróclitos; pois, pelo que se refere à forma, existe entre eles uma analogia, que o exemplo do *bricolage* permitiu definir: esta analogia consiste na incorporação, à sua própria forma, de certa dose de conteúdo, que é aproximadamente igual para todos. As imagens significantes do mito, os materiais do *bricoleur*, são elementos definíveis por um duplo critério: *serviram*, como palavras de uma linguagem que a reflexão mítica "desarma", à maneira do *bricoleur* que cuida das peças de engrenagem de um velho despertador desmontado; *elas podem servir ainda* para o mesmo uso, ou para uso diferente, por pouco que sejam desviados de sua primeira função.

Em segundo lugar, nem as imagens do mito, nem os materiais do *bricoleur* provêm do puro devir. Este rigor, que lhes parece faltar, quando os observamos, no momento de sua nova aplicação, eles o possuíram outrora, quando faziam parte de outros conjuntos coerentes; e, o que é mais, possuem-no

sempre, na medida em que não são materiais brutos, mas produtos já trabalhados: termos de linguagem, ou, no caso do *bricolage*, termos de um sistema tecnológico, por conseguinte expressões condensadas de relações necessárias, das quais, de diversas maneiras, as coações dos encaixes repercutirão o eco em cada um dos seus níveis de utilização. Sua necessidade não é simples e unívoca; existe, entretanto, como a invariância, de ordem semântica ou estética, que caracteriza o grupo das transformações a que se prestam, e das que vimos não serem ilimitadas.

Esta lógica funciona um pouco ao modo do caleidoscópio; instrumento que contém também restos e cacos, por meio dos quais se realizam arranjos estruturais. Os fragmentos saíram de um processo de quebra e destruição, por si mesmo contingente, mas sob a reserva de que seus produtos ofereçam entre si certas homologias: de tamanho, de vivacidade de colorido, de transparência. Eles não têm mais ser próprio, se confrontados com os objetos manufaturados, que falavam uma "linguagem" da qual se tornaram os restos indefiníveis; mas, sob outro aspecto, devem tê-lo suficientemente para participar, com utilidade, da formação de um ser de novo tipo: este ser consiste em acomodações, nas quais, por um jogo de espelhos, os reflexos equivalem a objetos, isto é, em que signos tomam o lugar de coisas significadas; esses arranjos atualizam possíveis, cujo número, embora muito elevado, não é, contudo, ilimitado, visto ser função das disposições e dos equilíbrios realizáveis entre corpos, cujo número é por sua vez finito; enfim, e sobretudo, esses arranjos, gerados pelo encontro de acontecimentos contingentes (o movimento giratório do instrumento pelo observador) e de uma lei (a que presidiu a construção do caleidoscópio, que corresponde ao elemento invariante das coações de que falávamos há pouco), projetam modelos de inteligibilidade, de certo modo provisionais, já que cada arranjo é exprimível sob a forma de relações rigorosas entre suas partes e que essas relações não têm outro conteúdo que o arranjo mesmo, ao qual, na experiência do observador, não corresponde nenhum objeto (se bem que seja possível que, por esse viés, certas estruturas objetivas sejam reveladas antes de seu suporte empírico, como, por exemplo, para o observador que nunca ainda as tivesse visto, as dos cristais de neve ou de certos tipos de radiolários e de diatomáceas).

Concebemos, pois, que uma tal lógica concreta seja possível. Falta, agora, definir seus caracteres e a forma pela qual se manifestam no curso da observação etnográfica. Esta os apreende sob um duplo aspecto: afetivo e intelectual.

Os seres que o pensamento indígena reveste de significação são concebidos como a apresentar certo parentesco com o homem. Os ojibwa crêem num universo de seres sobrenaturais:

"(...) mas, chamando a esses seres sobrenaturais, torce-se um pouco o pensamento dos índios. Como o homem, pertencem à ordem natural do universo, pois parecem-se com o homem pelo fato de serem dotados de inteligência e emoção. Como o homem, também, são machos ou fêmeas, e alguns podem ter família. Uns pertencem a lugares determinados, outros deslocam-se livremente; têm, em relação aos índios, disposições amigáveis ou hostis." (Jenness 2, p. 29.)

Outras observações salientam que esse sentimento de identificação é mais profundo que a noção das diferenças:

"O sentimento de unidade experimentado pelo havaiano em relação ao aspecto vívido dos fenômenos indígenas, isto é, em relação aos espíritos, aos deuses e às pessoas como almas, não pode ser descrito corretamente como uma relação e, menos ainda, com o auxílio de termos tais como simpatia, empatia, anormal, supranormal ou neurótico; ou, ainda, místico ou mágico. Não é "extra-sensorial", pois é, em parte, da ordem da sensibilidade e, em parte, estranho a ela. Depende da consciência normal (...)" (Handy e Pukui, p. 117).

Os próprios indígenas têm, às vezes, o sentimento agudo do caráter "concreto" de seu saber e opõem-no vigorosamente ao dos brancos.

"Sabemos o que fazem os animais, quais as necessidades do castor, do urso, do salmão e de outras criaturas, porque, antigamente, os homens se casavam com eles e adquiriram este saber de suas esposas animais (...). Os brancos viveram pouco tempo neste país e não sabem muita coisa a respeito dos animais; nós, nós estamos aqui

há milhares de anos e há muito tempo que os próprios animais nos instruíram. Os brancos anotam tudo num livro, para não esquecer, mas nossos ancestrais casaram com animais, aprenderam todos os seus costumes e fizeram passar estes conhecimentos de geração em geração." (Jenness 3, p. 540.)

Este saber desinteressado e atento, afetoso e terno, adquirido e transmitido num clima conjugal e filial, é aqui descrito com tão nobre simplicidade que parece supérfluo evocar a este respeito as hipóteses bizarras, inspiradas a filósofos por uma visão demasiado teórica do desenvolvimento dos conhecimentos humanos. Nada, aqui, recorre à intervenção de um pretendido "princípio de participação", nem mesmo de um misticismo empastado de metafísica, que só percebemos através do vidro deformante das religiões instituídas.

As condições práticas desse conhecimento concreto, seus meios e seus métodos, os valores afetivos que o impregnam, tudo isto se encontra, e pode ser observado, bem perto de nós, entre aqueles dos nossos contemporâneos cujos gostos e profissões os colocam, frente aos animais, em uma situação que, *mutatis mutandis*, está tão próxima, quanto o tolera a nossa civilização, da que foi habitual a todos os povos caçadores. Refiro-me à gente de circo e aos empregados de jardins zoológicos. Nada mais instrutivo, neste sentido, depois do testemunho dos indígenas que acabamos de citar, do que a narração do diretor dos jardins zoológicos de Zurique, de sua primeira estada, a sós, — se assim se pode dizer — com um delfim. Sem deixar de notar "um olhar exageradamente humano, o extravagante orifício respiratório, a textura lisa e a consistência cerosa da pele, as quatro carreiras de dentes pontudos na boca em forma de bico", o autor descreve, assim, sua emoção:

"Flippy nada tinha de um peixe; e, quando, a menos de um metro, fixava sobre você seu olhar cintilante, como não se perguntar se era verdadeiramente um animal? Tão imprevista, tão estranha, tão completamente misteriosa era essa criatura, que se ficava tentado a ver nela um ser enfeitado. Infelizmente o cérebro do zoólogo não podia dissociá-la da gélida certeza, quase dolorosa nesta circunstância, de que, em termos científicos, ali nada mais havia que um *Tursiops truncatus* (...)" (Hediger, p. 138.)

Tais expressões, na pena de um homem de ciência, bastariam para mostrar, se fosse preciso, que o saber teórico não é incompatível com o sentimento, que o conhecimento pode ser, ao mesmo tempo, objetivo e subjetivo, enfim que as relações concretas entre o homem e os seres vivos colorem, às vezes, de matizes afetivos (eles próprios emanam dessa identificação primitiva em que Rousseau viu, profundamente, a condição solidária de todo pensamento e de toda sociedade), o universo inteiro do conhecimento científico, sobretudo nas civilizações em que a ciência é integralmente "natural". Mas, se a taxinomia e a terna amizade podem dar-se bem na consciência do zoólogo, não é cabível invocar princípios separados para explicar o encontro dessas duas atitudes no pensamento dos povos ditos primitivos.

*

Depois de Griaule, Dieterlen e Zahan estabeleceram a extensão e o caráter sistemático das classificações indígenas no Sudão. Os dogon dividem os vegetais em 22 famílias principais, algumas das quais são subdivididas em 11 subgrupos. As 22 famílias, enumeradas na ordem conveniente, dividem-se em duas séries compostas, uma de famílias de ordem ímpar, outra, de famílias de ordem par. Na primeira, que simboliza os nascimentos simples, as plantas chamadas machos e fêmeas estão, respectivamente, associadas à estação das chuvas e à estação das secas; na segunda, que simboliza os nascimentos geminados, a mesma relação existe, mas inversamente. Cada família é também classificada em uma das três categorias: árvore, arbusto e erva⁽¹⁾; enfim cada família corresponde a uma parte do corpo, uma técnica, uma classe social, uma instituição. (Dieterlen I, 2.)

Fatos deste gênero surpreenderam, quando trazidos da África pela primeira vez. Entretanto, formas de classificação bem análogas tinham sido descritas, desde muito tempo, na

(1) Entre os peul: plantas com tronco vertical, plantas trepadeiras, plantas rastejantes, respectivamente subdivididas em vegetais com ou sem espinhos, com ou sem casca, com ou sem frutos (HAMPATÉ BA e DIETERLEN, p. 23). Para uma classificação tripartida, do mesmo tipo, nas Filipinas ("madeira", "cipó" e "erva"), cf. CONKLIN I, pp. 92-94; e, no Brasil, entre os bororós ("árvores" = terra; "cipós" = ar; "ervas do brejo" = água), cf. COLBACCHINI, p. 202.

América, e foram elas que inspiraram a Durkheim e Mauss um célebre ensaio. Ao mesmo tempo que a ele remetemos o leitor, acrescentaremos alguns exemplos aos que lá já foram aduzidos.

Os índios navaho, que se proclamam "grandes classificadores", dividem os seres vivos em duas categorias, conforme são dotados, ou não, da palavra. Os seres sem palavra compreendem os animais e as plantas. Os animais dividem-se em três grupos: "corredores", "voadores" e "rastejadores"; cada grupo sofre, por sua vez, uma dupla divisão: a de "viajantes na terra" e "viajantes na água" de um lado e, do outro, "viajantes diurnos" e "viajantes noturnos". A classificação das "espécies" obtida por este método não é sempre a mesma da zoologia. Acontece, pois, que aves agrupadas aos pares, na base de uma oposição macho e fêmea, pertençam, de fato, ao mesmo sexo, mas a gêneros diferentes; porque a associação é baseada, de um lado, no seu tamanho relativo, de outro, no seu lugar na classificação de cores e na função que lhes é determinada na magia e no ritual (Reichard I, 2)⁽¹⁾. Mas a taxinomia indígena é muitas vezes suficientemente precisa e despida de equívocos, para permitir certas identificações; assim, a que foi feita somente há alguns anos, a da "Grande Mosca", evocada nos mitos, com uma taquinida, *Hysticia pollinosa*.

As plantas são denominadas em função de três caracteres: o sexo suposto, as virtudes medicinais e o aspecto visual ou tátil (espinhoso, viscoso, etc.). Uma segunda tripartição, conforme o tamanho (grande, médio, pequeno) subdivide cada um dos caracteres precedentes. Esta taxinomia é homogênea em toda a reserva, sejam, mais ou menos, 7.000.000 de hectares, e a despeito da dispersão, em tão vasto território, de seus 60.000 ocupantes (Reichard, Wyman e Harris, Vestal, Elmore).

Cada animal ou planta corresponde a um elemento natural, variável segundo os ritos de que se conhece a extrema complexidade, entre os navaho. Assim, no "ritual da pedra lascada" (*Flint-Chant*), observam-se as seguintes correspondências: grou — céu; "pássaro-vermelho" — sol; águia — montanha; gavião — rochedo; "pássaro-azul" — árvore; colibri — planta; um coleóptero (*corn-beetle*) — terra; garça real — água (Haile).

(1) Com exceção dos canelas, do Brasil, que "em todos os casos controlados, mostraram-se conhecedores do dimorfismo sexual" (VANZOLINI, p. 170).

Como os zuñi, que retiveram especialmente a atenção de Durkheim e de Mauss, os hopi classificam os seres e os fenômenos naturais por meio de um vasto sistema de correspondências. Juntando as informações esparsas de diversos autores, obtém-se um quadro (vide p. 63) que, sem dúvida alguma, é um modesto fragmento de um sistema total e a que faltam muitos elementos.

Tais correspondências são também reconhecidas por populações cuja estrutura social é muito mais frouxa que a dos pueblos: o esquimó escultor de salmões utiliza, para representar cada espécie, a madeira cuja cor mais se assemelha à da carne: "Todas as madeiras são salmão." (Rasmussen, p. 198.)

Limitamo-nos a alguns exemplos entre outros, que seriam ainda mais numerosos se os preconceitos baseados na simplicidade e grosseria "primitivas" não tivessem, em muitos casos, desviado os etnólogos de se informarem sobre sistemas de classificações conscientes, complexos e coerentes, cuja existência lhes teria parecido incompatível com um baixíssimo nível econômico e técnico, de que inferiram, demasiadamente apressados, um nível intelectual equivalente. Começamos, apenas, a suspeitar que antigas observações devidas a pesquisadores tão raros quanto perspicazes — como Cushing — não dependem de casos excepcionais, mas denotam formas de saber e de reflexão extremamente difundidas nas sociedades ditas primitivas. Por este motivo, a imagem tradicional, que nos fazíamos dessa primitividade, deve mudar. Nunca, e em parte alguma, o "selvagem" foi, sem dúvida, esse ser mal e mal saído da condição animal, ainda entregue ao império de suas necessidades e de seus instintos, que, freqüentemente, nos aprouve imaginar e, tampouco, essa consciência dominada pela afetividade e afogada na confusão e participação. Os exemplos que citamos e os outros que teríamos podido acrescentar-lhes, testemunham em favor de um pensamento acostumado a todos os exercícios da especulação, aproximado do dos naturalistas e dos herméticos da antigüidade e da Idade Média: Galeno, Plínio, Hermes Trismegisto, Alberto, o Grande... Sob este ponto de vista, as classificações "totêmicas" estão, provavelmente, menos longe do que parece do emblematismo vegetal dos gregos e dos romanos, que se exprimiam por meio de coroas de oliveira, de carvalho, de louro, de aipo, etc.; ou do que se usava ainda na Igreja medieval, onde, conforme a festa, juncava-se o coro de feno, de junco, de hera ou de areia.

	NOROESTE	SUDOESTE	SUDESTE	NORDESTE	ZÊNITE	NADIR
CORES.....	amarelo	azul, verde	vermelho	branco	preto	multicor
ANIMAIS.....	puma	urso	gato selvagem	lobo	abutre	cobra
AVES.....	"oriol"	"blue-bird" (<i>Sialia</i>)	papagaio	pega	andorinha	toutinegra
ÁRVORES.....	Pinheiro de Douglas	Pinheiro branco	salgueiro vermelho	choupo-tremedor		
ARBUSTOS...	"green rabbit brush" (<i>Chrysothamnus</i>)	"sage-brush" (<i>Artemisia</i>)	"cliff-rose" (<i>Cowania stansburiana</i>)	"gray rabbit brush" (<i>Chrysothamnus</i>)		
FLORES.....	"mariposa lily" (<i>Calochortus</i>)	pé-de-calhandra (<i>Delphinium</i>)	(<i>Castilleja</i>)	(<i>Anogra</i>)		
MILHO.....	amarelo	azul	vermelho	branco	púrpura	açucarado
FEIJÃO.....	vagem (<i>Phaseolus vulg.</i>)	feijão-manteiga (<i>Phas. vulg.</i>)	feijão-miúdo	lima (<i>Phas. lunatus</i>)	diversos	

Os feijões, além disso, subdivididos em:

claro	claro	branco	branco	azul
preto	amarelo	preto	cinza	vermelho
vermelho	marrom	malhado	amarelo	rosa
			vermelho	etc.
			preto	

As ervanarias astrológicas distinguíam 7 plantas planetárias, 12 ervas associadas aos signos do zodíaco, 36 plantas atribuídas aos decanos e aos horóscopos. As primeiras, para serem eficazes, deveriam ser colhidas em dias e horas certos, que eram determinados para cada uma: domingo para a aveleira e para a oliveira; segunda-feira para a arruda, o trevo, a peônia, a chicória; terça-feira, para a verbena; quarta-feira, para a pervinca; quinta-feira, para a verbena, a pervinca, a peônia, o citiso e o quinquêfólio, se destinados a usos medicinais; sexta-feira, para a chicória, a mandrágora e a verbena, que serviam para encantamentos; sábado, para a cruciata e a tanchagem. Encontra-se mesmo, em Teofrasto, um sistema de correspondência entre plantas e aves, onde a peônia é ligada ao picanço, a centáurea ao esmerilhão e ao falcão, o heléboro preto à águia (Delatte).

Tudo isso, que atribuímos de bom grado a uma filosofia natural, longamente elaborada por especialistas, herdeiros, eles próprios, de tradição milenar, encontra-se exatamente nas sociedades exóticas. Os índios omaha vêem, como uma das maiores diferenças entre eles e os brancos, o fato de que “os índios não colhem flores”, é preciso entender: por prazer; com efeito, “as plantas têm aplicações sagradas, conhecidas somente por seus senhores secretos”. Até a saponária (*soapweed*), usada em banhos de vapor, para tratar dores de dentes, de ouvido ou reumatismo, era colhida como se fosse uma raiz sagrada:

“(...) no buraco feito pela raiz, depositavam uma pitada de fumo, algumas vezes também uma faca e moedas, e o colhedor fazia uma pequena oração: peguei o que me deste e te deixo isto. Desejo ter uma vida longa e que nenhum mal atinja os meus e a mim.” (Fortune I, p. 175.)

Quando um feiticeiro-curandeiro do leste canadense colhe raízes, folhas ou cascas de árvore medicinais, não deixa de se harmonizar com a alma da planta, depositando-lhe ao pé uma mínima oferenda de tabaco; pois está convicto de que, sem o auxílio da alma, o “corpo” da planta não teria, sozinho, nenhuma eficácia. (Jenness I, p. 60.)

Os peul, do Sudão, classificam os vegetais em séries, cada uma em relação com um dia da semana e com uma das oito direções:

“O vegetal (...) deve ser colhido em função dessas diversas classificações (...) Casca de árvore, raiz, folhas ou frutos devem ser colhidos de acordo com o dia do mês lunar a que corresponde o vegetal, invocando o *lare*, “espírito protetor” dos rebanhos, relativo à seqüência do mês e em função da posição do sol. Assim, o *silatigi*, dando suas instruções, dirá, por exemplo: “Para fazer tal coisa, pegará a folha de uma trepadeira espinhosa e sem casca, tal dia, quando o sol se achar em tal posição, olhando em tal direção cardeal, invocando tal *lare*.” (Hampaté Ba e Dieterlen, p. 23.)

*

As classificações indígenas não são apenas metódicas e baseadas num saber teórico solidamente constituído. Acontece também serem comparáveis, sob um ponto de vista formal, àquelas que a zoologia e a botânica continuam a usar.

Os índios aimará, do planalto boliviano, talvez descendentes dos cola lendários, aos quais seria devida a grande civilização de Tiauanaco, são hábeis experimentadores em matéria de conservação de produtos alimentícios — a tal ponto, que, imitando diretamente suas técnicas de desidratação, o exército americano pôde, durante a última guerra, reduzir ao volume de caixas de sapatos rações de purê de batata suficientes para cem refeições. Eles foram, também, os agrônomos e os botânicos que desenvolveram, mais longe talvez do que jamais fora feito, a cultura e a taxinomia do gênero *Solanum*, cuja importância, para esses índios, se explica, em virtude de viverem numa altitude superior a 4.000 metros, onde o milho não alcança a maturidade.

As variedades, ainda distinguidas pelo vocabulário indígena, ultrapassam 250 e foram, certamente, mais numerosas no passado. Esta taxinomia funciona por meio de um termo descritivo de variedade, a que se junta um adjetivo modificador para cada subvariedade. Assim, a variedade *imilla*, “mocinha”, se subdivide, seja pela cor: preta, azul, branca, vermelha, sangüínea (...); seja por outros caracteres: ervosa, insípida, ovóide, etc. Existem cerca de 22 variedades principais, assim subdivididas, dispondo, além disso, de uma dicotomia geral, que distingue as variedades e as subvariedades, conforme sejam imediatamente comestíveis depois de cozidas, ou, apenas, de-

pois de uma série de congelamentos e fermentações alternados. Quase sempre, uma taxinomia binomial se inspira em critérios tais como a forma (chata, espessa, em espiral, em raqueta de cacto, em torrão, em ovo, em língua de boi, etc.), a textura (farinácea, elástica, viscosa, etc.), o "sexo" (menino ou menina). (La Barre).

É um biólogo profissional quem chama a atenção para o número de erros e de confusões que poderiam ter sido evitados, alguns dos quais apenas recentemente corrigidos, se os antigos viajantes tivessem confiado nas taxinomias dos indígenas, em vez de improvisar outras, do começo ao fim, o que resultou na atribuição, por 11 autores, do mesmo nome científico *Canis azarae* para 3 gêneros distintos, 8 espécies e 9 subespécies diferentes, ou ainda a imposição de diversos nomes à mesma variedade da mesma espécie. Ao contrário, os guaranis da Argentina e do Paraguai trabalhavam metodicamente com termos simples, nomes compostos de duas ou três palavras, duplos e triplos, distinguindo, assim, por exemplo, entre os felinos, as formas de grande, de pequeno e as de médio tamanho: o *dyagua etê* é o grande felino por excelência, o *mbarakadya etê*, por excelência também, o gatinho selvagem. O *mini* (pequeno) entre os *dyagua* (grande) corresponde ao *guaçu* (grande) entre os *chivi*, felinos de tamanho intermediário:

"De um modo geral, pode dizer-se que as denominações guaranis formam um sistema bem concebido e — *cum grano salis* — oferecem certa semelhança com nossa nomenclatura científica. Esses índios primitivos não abandonavam à sorte as denominações das coisas da natureza, mas reuniam conselhos de tribo para fixar os termos que melhor correspondessem aos caracteres das espécies, classificando com muita exatidão os grupos e os subgrupos (...) Guardar a lembrança dos termos indígenas da fauna de um país, não é apenas um ato de piedade e de honestidade, é também um dever científico." (Dennler, pp. 234 e 244.)

Numa grande parte da península do cabo York, na Austrália setentrional, a alimentação se diferencia em "vegetal" e "animal", por meio de 2 morfemas especiais. Os *wik munkan*, tribo localizada no vale e no estuário do Archer, na costa oeste,

aprimoram essa divisão, prefixando o termo *mai* a cada nome de planta, ou de alimento que dela derive, e o termo *min* a cada nome de animal, de peça de carne ou de alimento de origem animal. Assim, também, *yukk* serve de prefixo para todo nome de árvore ou palavra que designe bastão, pedaço de madeira, ou objeto manufaturado em madeira; o prefixo *koi*, para todas as espécies de fibras e cordoalhas; *wakk* para as ervas, *tukk* para as cobras, *kämpän* e *wank* para os cestos, conforme sejam trançados de palha ou de cordinhas. Enfim, o mesmo tipo de construção nominal, com o prefixo *ark*, permite distinguir as formas da paisagem e sua associação com tal ou qual tipo de flora ou de fauna: *ark tomp*, praia; *ark tomp nintän*, zona das dunas, atrás das praias; *ark pint'l*, planície, nas margens de pântanos salgados, etc.:

"Os indígenas têm um sentido agudo das árvores características, dos arbustos e das ervas próprias de cada "associação vegetal", tomando esta expressão no sentido ecológico. São capazes de enumerar, nos maiores detalhes e sem qualquer hesitação, as árvores próprias de cada associação, o gênero da fibra e da resina, as ervas, as matérias-primas que fornecem, assim como os mamíferos e as aves que freqüentam cada tipo de *habitat*. Na verdade, seus conhecimentos são tão precisos e minuciosos, que sabem denominar os tipos de transição (...) Para cada associação, meus informantes descreviam, sem hesitar, a evolução sazonal da fauna e dos recursos alimentares."

Em matéria de zoologia e de botânica, a taxinomia indígena permite diferenciar os gêneros, as espécies e as variedades: *mai' watti'yi* (*Dioscorea transversa*) — *mai' kä'arra* (*Dioscorea sativa* var. *rotunda*, Bail.); *yukk putta* (*Eucalyptus papuana*) — *yukk pont* (*E. tetradonta*); *tukk pol* (*Python spilotes*) — *tukk oingorpän* (*P. amethystinus*); *min pänk* (*Macropus agilis*) — *min ko'impia* (*M. rufus*); *min lo'along* (*M. giganteus*), etc. Não é excessivo dizer, como o faz o autor destas observações, que a distribuição de plantas e de animais, bem assim como a de alimentos e de matérias-primas que deles derivam, oferece certa semelhança com uma classificação simples de Lineu. (Thomson, pp. 165-167.)

Diante de tanta precisão e minúcia, chega-se a deplorar que todo etnólogo não seja também mineralogista, botânico e zoólogo e, até, astrônomo (...). Porque, não é apenas aos australianos e aos sudaneses, mas a todos ou quase todos os povos indígenas, que se aplica o reparo de Reichard, a respeito dos navaho:

"Por apreciar todas as coisas do universo como essenciais a seu bem-estar, a classificação natural torna-se um problema capital dos estudos religiosos, e exige a maior atenção, sob o ponto de vista da taxinomia. Precisaríamos de uma lista, com termos ingleses, científicos (latim) e navaho, de todas as plantas, de todos os animais (principalmente as aves, os roedores, os insetos e os vermes), dos minerais e das rochas, das conchas, das estrelas (...)" (Reichard I, p. 7.)

De fato, descobre-se mais, cada dia, que, para interpretar corretamente os mitos e os ritos e, ainda, para interpretá-los sob o ponto de vista estrutural (que seria errado confundir com uma simples análise formal), a identificação precisa das plantas e dos animais, que se mencionam ou que são utilizados diretamente, sob a forma de fragmentos ou de despojos, é indispensável. Demo-nos, rapidamente, dois exemplos, um tirado da botânica, outro da zoologia.

Em toda a América do Norte, ou em quase toda, a planta chamada salva (*sage*, *sage-brush*) representa um papel capital nos rituais mais diversos, tanto só, quanto associada e oposta a outras plantas: *Solidago*, *Chrysothamnus*, *Gutierrezia*. Tudo isto permanece anedótico e arbitrário, enquanto não foi inquirida a natureza precisa da *salva* americana, que não é uma labíada, mas uma composta. De fato, o termo vernáculo abrange diversas variedades de artemísias (*Artemisia*) (aliás, meticulosamente distintas pelas nomenclaturas dos indígenas e afeta cada uma a funções rituais diferentes). Esta identificação, completada por uma pesquisa a respeito da farmacopéia popular, demonstra que na América setentrional como no Velho Mundo, as artemísias são plantas de conotação feminina, lunar e noturna, usadas, principalmente, para o tratamento da dismenorréia e dos partos difíceis⁽¹⁾.

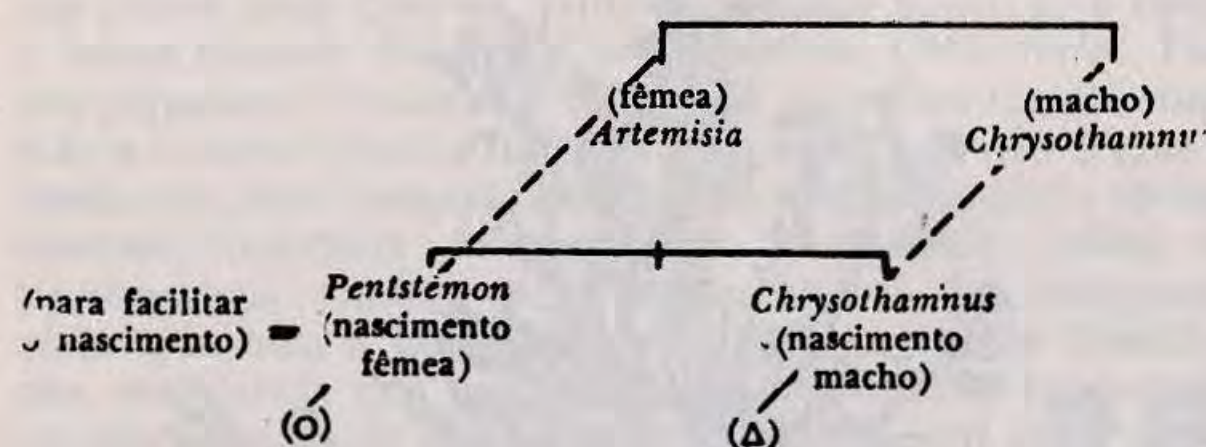
(1) Também no México antigo, *Artemisia* parece ter uma conotação feminina, já que as mulheres com elas se enfeitavam para dançar nas fes-



FIG. 1 — *Artemisia frigida*
(conforme C. LEDEBOUR,
Icones plantarum).

Uma pesquisa similar, referente a outro grupo vegetal, revela tratar-se de espécies sinônimas ou assimiladas pelo pensamento indígena, em virtude de suas flores amarelas e de seu emprego tintorial e medicinal (para tratar distúrbios das vias urinárias, isto é, do aparelho genital masculino). Tem-se, então, um conjunto simétrico e inverso do anterior, de conotação masculina, solar e diurna. Daí resulta, em primeiro lugar, que o caráter sagrado pertence ao par significativo, mais do que a cada planta, ou tipo de planta, considerado isoladamente. Por outro lado, este sistema, que ressalta de modo explícito da análise de certos rituais, tais como o da caça às águias, dos hidatsa (mas, somente, graças à excepcional perspicácia do observador G. L. Wilson, pp. 150-151), pode estender-se a outros casos, nos quais não havia sido posto em evidência: assim, entre os índios hopi, a confecção de "bastões de oração", com junção às plumas, que são o principal elemento, de raminhos de *Gutierrezia euthamiae* e de *Artemisia frigida*, assim como, entre esses mesmos índios, a qualificação dos pontos cardeais, pelas associações diferentes de *Artemisia* e de *Chrysotamnus*. (Cf. p. ex., Voth I, *passim*; 2, p. 75 sq.; 5, p. 130.)

Percebe-se, então, o meio de propor, e, às vezes, mesmo de resolver, diversos problemas negligenciados até o presente, como o da dicotomia, entre os navaho, do pólo "feminino" no *Chrysotamnus* (entretanto macho, na oposição principal) e no *Pentstemon*, uma escrofulariácea (Vestal), que se pode interpretar pelo esquema seguinte:



tas de junho, em honra da deusa Huixtociuatl. (REKO, pp. 39, 75; ANDERSON e DIBBLE, pp. 88-89.) Para tudo que toca à etnobotânica nahuatl, cf. PASO Y TRONCOSO.

Ao mesmo tempo, descobre-se o sentido de certas particularidades rituais, comuns a várias populações, a despeito da distância geográfica e das diferenças de língua e de cultura. Um esboço de sistema aparece na escala do continente. Enfim, para quem compara, a analogia entre as posições da *Artemisia* no Velho e no Novo Mundo abre um novo campo à pesquisa e à reflexão, não menos, certamente, que o papel reservado no Novo Mundo à *Solidago virga aurea* ou, em outras palavras, ao "ramo de ouro".

O segundo exemplo se relaciona com os ritos já evocados no parágrafo anterior: os da caça às águias, entre os hidatsa, que, como muitas outras populações americanas, atribuem a essa ocupação um caráter eminentemente sagrado. Ora, segundo os hidatsa, a caça às águias foi ensinada aos homens por animais sobrenaturais, que, primeiro, lhe inventaram a técnica e os processos, e que os mitos designam, bem vagamente, como "ursos".



FIG. 2 — *Solidago virga aurea*
(de acordo com Bull. Torrey Botanical Club).

Os informantes parecem hesitar entre o ursinho preto e o glutão ou carcaju (ing. *wolverine*: *Gulo luscus*). Sem ignorar o problema, os especialistas dos hidatsa: Wilson, Densmore, Bowers, Beckwith, não lhe deram primordial importância; além disso, trata-se de animais míticos, cuja identificação poderia ser considerada inútil, se não impossível. E, entretanto, dessa identificação depende toda a interpretação do ritual.

Em relação à caça às águias não há nada a tirar dos ursos; dos carcajus, — adaptação canadense de uma palavra indígena que significa "mau caráter" — já é outro assunto, pois eles ocupam, no folclore, lugar de destaque; animal enganador na mitologia algonquim, do nordeste, o carcaju é um animal odiado e temido, tanto pelos esquimós da baía de Hudson, quanto pelos athapaskan ocidentais e pelas tribos costeiras do Alasca e da Colômbia britânica. Reunindo informações relativas a todas essas populações, obtém-se a mesma explicação que a recolhida, independentemente, por um geógrafo contemporâneo, da boca dos caçadores:

"O glutão é quase que o único membro da família das doninhas que não pode ser caçado com armadilha. Diverte-se em roubar, não somente as presas, como até as armadilhas do caçador. Este só se vê livre dele a tiro." (Brouillette, p. 155.)

Ora, os hidatsa caçam a águia, escondendo-se em covas; a águia é atraída por uma isca, colocada em cima e, quando a ave pousa para pegá-la, o caçador a segura, com suas mãos nuas. Esta técnica apresenta, pois, um caráter paradoxal; o homem é a armadilha, mas, para representar este papel, deve meter-se numa cova, isto é, assumir a posição de um animal preso na armadilha; ele é, ao mesmo tempo, caçador e caça. De todos os animais, o carcaju é o único que sabe superar essa situação contraditória: não somente não teme as armadilhas que lhe preparam, mas rivaliza com o caçador, roubando-lhe as presas, e, quando a ocasião se lhe oferece, as próprias armadilhas.

Se este começo de interpretação é exato, segue-se que a importância ritual da caça às águias, entre os hidatsa, prende-se, ao menos em parte, ao emprego de covas, isto é, à adoção, pelo caçador, de uma posição estranhamente *baixa* (no sentido próprio e, como acabamos de ver, também figuradamente) para capturar uma caça cuja posição é a mais *alta*, objetivamente falando (a águia voa alto) e, também, sob o ponto de

vista mítico (em que a águia é posta no topo da hierarquia das aves).

A análise do ritual corrobora, em todas as suas minúcias, essa hipótese de dualismo de uma presa celeste e de um caçador ctônio, que evoca também a maior oposição concebível, no domínio da caça, sob o ponto de vista do alto e do baixo. A extraordinária complicação dos ritos que precedem, acompanham e concluem a caça às águias é, então, a contraparte da posição excepcional ocupada por ela, dentro de uma tipologia mítica, que dela faz a expressão concreta de uma separação máxima entre o caçador e sua caça.

Ao mesmo tempo, certos pontos obscuros do ritual se esclarecem, especialmente a extensão e o significado dos mitos contados durante as expedições de caça, que se referem a heróis culturais capazes de se transformar em flechas e a mestres da caça com o arco: duplamente impróprios, por esta razão, para representar o papel de isca para a caça às águias, sob sua aparência animal de gato selvagem e de racum (*). De fato, a caça com o arco pertence à região de espaço situada imediatamente sobre o solo, isto é, o céu atmosférico ou mediano: o caçador e a caça estão intimamente unidos no espaço intermediário, enquanto que a caça às águias os separa, designando-lhes posições opostas: o caçador sob a terra, a caça perto do firmamento.

Outro aspecto estranho da caça às águias é que nela as mulheres exercem uma influência benéfica, durante as regras, ao contrário das crenças, praticamente universais entre os povos caçadores, inclusive dos próprios hidatsa, a respeito de

(*) O racum (*raton laveur* para os franceses) é um mamífero plantígrado e carnívoro (*Procyon lotor*) que habita o México, Estados Unidos da América e sul do Canadá. De pelagem em geral cinzenta, com manchas brancas e pretas na face, é um dos dois únicos animais norte-americanos com cauda anelada. Semelhante ao urso lavador americano é o nosso guaxinim ou mão-pelada (*P. cancrivorus*) sobre o qual transmite Ihering um interessante relato de Aroaldo Azevedo: "... em Sergipe é conhecido o modo como este curioso animal caça caranguejos no mangue. Fazendo penetrar a cauda no buraco em que mora o crustáceo, espera que este morda com suas valentes tesouras, para então arrancar o caranguejo para fora, a fim de saboreá-lo. Mas, sabendo de antemão que o beliscão que levará na cauda será doído, o mão-pelada, que assim é caçador e vítima ao mesmo tempo, espera ganindo e, agachado, se contorce como que apresentando a dor. Belo tema para devaneios filosóficos!" (Cf. Rodolpho von Ihering, *Dicionário dos animais do Brasil*, São Paulo, 1940.) (N. dos Trads.)

toda outra espécie de caça que não esta. Este detalhe também se esclarece à luz do que se acaba de dizer, se se tiver em conta que, na caça às águias, concebida como a redução de um afastamento máximo entre o caçador e a caça, a mediação se faz, no plano técnico, por intermédio da isca, pedaço de carne, ou pequena peça de caça, portanto corpo sanguinolento destinado a rápida putrefação. Uma caça primária (a que procura a isca) condiciona uma caça secundária; uma é sangrenta (por meio de arco e flecha), a outra, sem sangue (as águias são estranguladas, sem derramamento de sangue); uma, que consiste na conjunção próxima do caçador e da caça, fornece o termo mediador de uma conjunção tão longínqua, que se apresenta, de início, como uma disjunção insuperável, exceto, precisamente, pelo sangue.

Num tal sistema, as regras femininas adquirem uma triplíce determinação positiva: sob um ponto de vista estritamente formal, uma caça sendo o inverso da outra, o papel atribuído às regras é igualmente inverso; maléficas num caso (por excesso de similaridade), tornam-se benéficas no outro (em que seu sentido metafórico é enriquecido com um sentido metonímico, já que evocam a isca como sangue e corrupção orgânica, e já que a isca é uma parte do sistema). Sob o ponto de vista técnico, com efeito, o corpo sagrento, dentro em breve carniça, contíguo durante horas, ou mesmo dias, ao caçador vivo, é o meio da captura, e é significativo que o mesmo termo indígena designe o amplexo amoroso e o da isca pela ave. Enfim, no plano semântico, a mácula, ao menos no pensamento dos índios da América do Norte, consiste numa conjunção estreita de dois termos, destinados a permanecer, individualmente, no estado "puro". Se, na caça imediata, as regras femininas arriscam sempre introduzir um excesso de conjunção, levando, por redundância, a saturação da relação primitiva e neutralizando sua virtude dinâmica, na caça à distância é o inverso: a conjunção é deficiente e o único meio de remediar sua fraqueza consiste em admitir a mácula, que aparecerá como *periodicidade* no eixo das sucessões ou como *corrupção* no eixo das simultaneidades.

Como estes eixos correspondem, um à mitologia da agricultura, outro à mitologia da caça, chega-se, por esta interpretação, a um sistema de referência global que permite perceber homologias entre temas cujos desenvolvimentos não apresentam ligação à primeira vista. Ora, no caso da caça às águias,

este resultado é muito importante, porque existe, com formas diversas (mas sempre fortemente impregnadas de ritual), em quase toda a extensão do continente americano, e entre povos de culturas diferentes, uns caçadores, outros agricultores. A função modesta, mas positiva, atribuída à mácula entre os hidatsa, os mandan e os pawnee (com variantes interpretáveis, aliás, em função da organização social de cada tribo) pode, desde então, ser tratada como um caso particular de um conjunto mais vasto, do qual outro caso particular é ilustrado pelo mito pueblo do homem noivo de uma moça-águia, mito ligado, entre os pueblo, ao da noiva-fantasma (*corpse girl, ghost-wife*), em que a mácula possui uma função forte (noiva-cadáver, em lugar de mulher menstruada), mas negativa (acarreando a morte do caçador, em lugar de seu sucesso), porque, segundo os índios pueblo (e como o explicam os mitos), *é preciso não sangrar os coelhos*, que constituem o *objeto* por excelência da caça ritual, enquanto que, para os hidatsa, *é preciso sangrá-los*, para que possam servir de *meio* à caça ritual por excelência: a caça às águias, as quais não devem sangrar. De fato, os pueblo capturam as águias, criam-nas, mas não as matam, e certos grupos se absterem mesmo, completamente, da caça, com medo de esquecer de alimentar as aves e fazê-las morrer de fome.

Para voltar ligeiramente aos hidatsa, outros problemas se apresentam, ligados ao papel mítico reservado ao carcaju, numa região limítrofe da área de maior difusão, mais setentrional, dessa espécie animal⁽¹⁾. Evocamos este ponto para salientar que problemas de ordem histórica e geográfica, assim como semântica e estrutural, estão todos ligados à identificação precisa de um animal que desempenha uma função mítica: *Gulo luscus*.

(1) Tão longe quanto vão suas tradições, os hidatsa parecem ter vivido em diversos pontos do Estado de Dakota do Norte. Quanto ao carcaju, "é uma espécie circumpolar das florestas setentrionais dos dois continentes. Na América do Norte, encontrava-se, antigamente, desde o limite da floresta ao norte, até a Nova Inglaterra e ao Estado de Nova York, ao sul; e nas Montanhas Rochosas até o Colorado. Enfim, na Sierra Nevada, até o monte Whitney, na Califórnia". (NELSEN, p. 428.) O carcaju comum se encontrava "desde o Oceano Ártico e a baía de Baffin, ao norte, e do Pacífico ao Atlântico, até a zona fronteira do nordeste dos Estados Unidos da América: Wisconsin, Michigan, Minnesota, Dakota do Norte; e nas montanhas Rochosas até os Estados de Utah e Colorado". (ANTHONY, pp. III sq.) Espécies, provavelmente homônimas, foram assinaladas nas montanhas da Califórnia e em Fort-Union, Dakota do Norte (*id.*).

Esta identificação repercute profundamente na interpretação de mitos provenientes de populações tão afastadas do *habitat* do carcaju, como os pueblo, ou mesmo, no coração da América tropical, os xerentes do Brasil Central, que possuem igualmente o mito da noiva-fantasma. Porém, não insinuamos que todos esses mitos fossem tirados, a despeito das distâncias consideráveis, de uma cultura setentrional: a questão poderia apresentar-se somente para o caso dos hidatsa, já que o carcaju figura explicitamente nos seus mitos. Nos outros casos, limitar-nos-íamos a verificar que estruturas análogas se podem construir por meio de recursos léxicos diferentes. Os elementos não são constantes, apenas as relações.

*

Esta última observação leva ao exame de outra dificuldade. Não basta identificar com precisão cada animal, cada planta, pedra, corpo celeste ou fenômeno natural evocados nos mitos e no ritual — tarefas múltiplas para as quais o etnógrafo está raramente preparado — é preciso também saber qual o papel que cada cultura lhe atribui dentro de um sistema de significações. Decerto, é útil ilustrar a riqueza e a finura da observação indígena e descrever seus métodos: atenção prolongada e repetida, exercício assíduo de todos os sentidos, engenhosidade que não repele a análise metódica das dejeções de animais, para conhecer seus hábitos alimentares, etc. Desses mínimos detalhes, pacientemente acumulados, no curso de séculos, e fielmente transmitidos de uma geração a outra, apenas alguns são retidos para destinar ao animal ou à planta uma função significativa num sistema. Ora, é preciso saber quais seriam estes pois que, de uma sociedade a outra e na mesma espécie, tais relações não são constantes.

Os iban ou dayak do mar, ao sul de Bornéu, fazem presságios interpretando o canto e o vôo de várias espécies de aves. O canto precipitado do gaio de crista (*Platylophus galericulatus* Cuvier) evoca, dizem eles, o estalo das brasas e augura, pois, favoravelmente, o sucesso da queimada de um campo inculto; o grito de alarme do trogon (*Harpactes diardi* Temminck), comparado aos estertores de um animal degolado, pressagia boa caça, enquanto que, julgam eles, o grito de alarme do *Sasia abnormis* Temminck, por parecer a raspadura de uma faca, aparta, como que raspando-os, os maus espíritos que vi-

sitam as culturas. Outro trogon (*Harpactes duvauceli* Temminck) pressagia, por seu “riso”, o sucesso das expedições comerciais, e por sua murça vermelho-brilhante, evoca o prestígio inerente às guerras vitoriosas e às viagens longínquas.

Está claro que as mesmas minúcias poderiam receber interpretações diferentes e que outros traços característicos dos mesmos pássaros poderiam ter sido preferidos a esses. O sistema divinatório escolhe apenas alguns traços de distinção, lhes dá um significado arbitrário e limita-se a sete aves, cuja escolha surpreende, em virtude de sua insignificância. Mas, arbitrário no nível dos termos, o sistema torna-se coerente quando visto em conjunto: retém somente as aves cujos costumes se prestam, facilmente, a um simbolismo antropomórfico e são fáceis de diferenciar uns dos outros, por meio de traços que se combinam entre si para forjar as mais complexas mensagens (Freeman). Entretanto, levando em conta a riqueza e a diversidade do material bruto, dos quais apenas alguns elementos, entre tantos possíveis, são usados pelo sistema, não se poderia duvidar que um número considerável de sistemas do mesmo tipo teria oferecido coerência igual e que nenhum esteja predestinado a ser escolhido por todas as sociedades e todas as civilizações. Os termos não têm nunca significação intrínseca; sua significação é “de posição”, função da história e do contexto cultural por um lado, e, por outro, da estrutura do sistema em que são chamados a figurar.

Esta atitude seletiva se manifesta já ao nível do vocabulário. Em navaho, o peru selvagem é a ave que “pica com o bico”, o picanço, esse, “martela”. Vermes, larvas e insetos são agrupados sob um termo genérico, que exprime o fervilhamento, a erupção, a ebulição, a efervescência. Pensa-se nos insetos, mais no estado larvar do que sob a forma de crisálida, ou no estado adulto. O nome da calhandra liga-se a seu esporão alongado, ao passo que o inglês prefere lembrar as penas protuberantes de sua cabeça (*horned-lark*). (Reichard I, pp. 10-11.)

Quando principiou a estudar o modo pelo qual os hanunoo das ilhas Filipinas classificam as cores, Conklin, no início, ficou perturbado com as confusões e contradições aparentes; entretanto, estas desapareciam à medida que se pedia ao informante para definir, não mais amostras isoladas, mas oposições internas a pares em contraste. Havia, então, um sistema coerente, que não poderia surgir nos termos do nosso próprio

sistema, que utiliza dois eixos: o do valor e o do cromatismo. Todos os equívocos foram desmanchados, quando se compreendeu que o sistema hanunoo comporta igualmente dois eixos, definidos de maneira diferente: distingue as cores, de um lado em relativamente claras e relativamente carregadas, de outro, segundo são habituais às plantas frescas ou às secas; os indígenas aproximam, assim, o verde do marrom brilhante de um pedaço de bambu, que acaba de ser cortado, enquanto que nós o aproximaríamos do vermelho, se devêssemos classificá-lo nos termos da oposição simples entre as cores vermelho e verde encontrada entre os hanunoo. (Conklin 2.)

Da mesma forma, animais vizinhos podem aparecer, frequentemente, no folclore, se bem que com significados diferentes. O picanço e seus congêneres estão neste caso. Se o picanço desperta o interesse dos australianos, é, como o demonstrou Radcliffe-Brown (2), porque frequenta os ocos das árvores; mas os índios dos prados da América do Norte prestam atenção a outro detalhe diferente: o picanço de cabeça vermelha é tido como protegido pelas aves de rapina, porque nunca deixa vestígios (Schoolcraft). Um pouco mais ao sul, os pawnee, do alto Missúri, estabelecem uma relação (como os antigos romanos, parece) entre o picanço e a tempestade e a borrasca (Fletcher 2), enquanto que os osage associam essa ave ao sol e às estrelas (La Flesche). Mas, para os iban, de Bornéu, de que falamos há pouco, uma variedade de picanço (*Blythipicus rubiginosus* Swainson) tem um papel simbólico, por causa do seu canto "triunfal" e do caráter de advertência solene atribuído a seu grito. Sem dúvida, não se trata exatamente das mesmas aves, mas o exemplo permite compreender melhor como populações diferentes poderiam usar, no seu simbolismo, o mesmo animal, baseando-se em caracteres sem ligação entre si: *habitat*, associação meteorológica, grito, etc.; o animal vivo ou o animal morto. Cada detalhe, ainda, poderia ser interpretado de diversas maneiras. Os índios do sudoeste dos Estados Unidos da América, que vivem da agricultura, consideram o corvo, principalmente, como um devastador de hortas; enquanto que os índios da costa noroeste do Pacífico, que são, exclusivamente, pescadores e caçadores, vêem, na mesma ave, um comedor de carniça e, portanto, de excremento. A carga semântica de *corvus* é diferente nos dois casos: seja vegetal, seja animal; e de rivalidade com o homem, na similaridade ou de antagonismo, numa conduta inversa.

A abelha é um animal totêmico, tanto na África quanto na Austrália. Mas, entre os nuer, trata-se de um totem secundário, ligado ao píton, porque as duas espécies têm o corpo igualmente marcado. O que tem o píton por totem, se abstém, então, de matar as abelhas e de comer-lhes o mel. Uma associação do mesmo tipo existe entre formiga vermelha e cobra, porque o nome desta significa propriamente "o moreno". (Evans-Pritchard 2, p. 68.)

Infinitamente mais complexa é a posição semântica da abelha entre as tribos australianas de Kimberley, cujas línguas comportam classes nominais. Assim, os ngarinyin admitem três dicotomias sucessivas: inicialmente, de coisas e de seres em animados ou inanimados; depois, de seres animados em racionais e irracionais; enfim, de seres racionais em machos e fêmeas. Nas línguas de seis classes, a classe reservada aos objetos manufaturados compreende tanto o mel, quanto as pirogas, já que um é "fabricado" pelas abelhas como as outras o são pelos homens. É, portanto, compreensível que as línguas, que perderam classes, venham a agrupar juntos animais e objetos manufaturados (Capell).

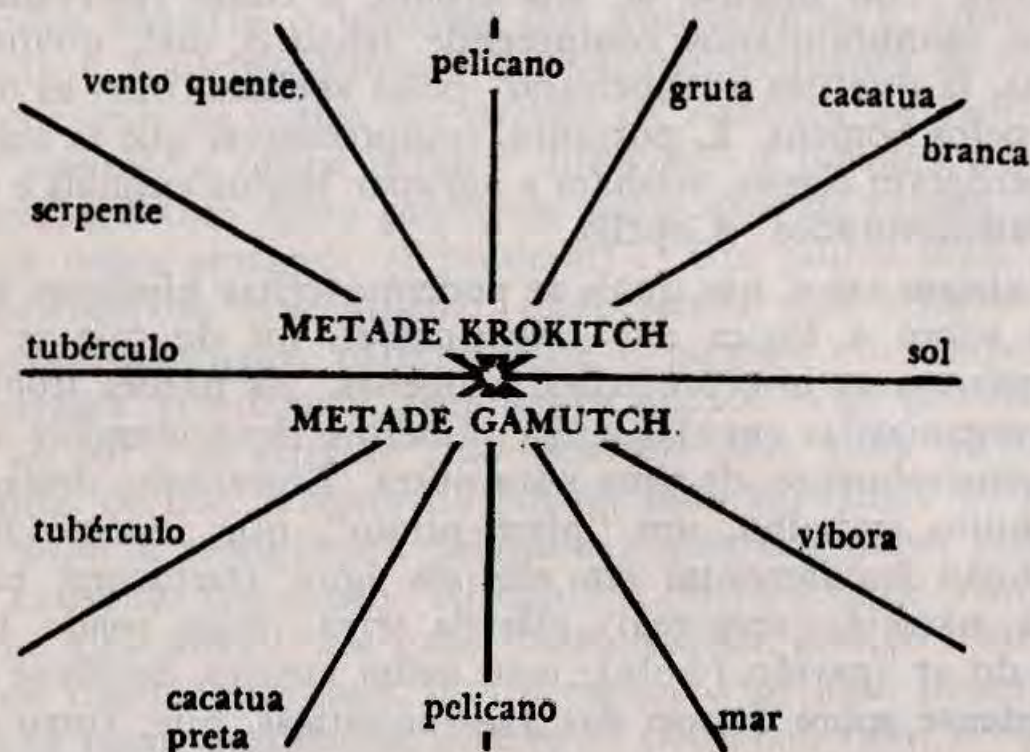
Existem casos, nos quais se podem aventar hipóteses verossímeis sobre a lógica das classificações, ou de que se sabe confirmarem as interpretações indígenas. As nações iroquesas eram organizadas em clãs, cujo número e denominações variavam, sensivelmente, de uma para outra. Entretanto, destaca-se, sem muito trabalho, um "plano-piloto", que repousa numa tripartição fundamental em clãs da água (tartaruga, castor, enguia, narceja, garça real), clãs da terra (lobo, veado, urso) e clãs do ar (gavião, ? bola); mas, assim mesmo, decide-se arbitrariamente sobre o caso das aves aquáticas, que, como aves, poderiam pertencer ao ar mais que à água, e não é certo que uma pesquisa que diga respeito à vida econômica, às técnicas, às representações míticas e às práticas rituais, fornecesse um contexto etnográfico, suficientemente rico, para uma decisão.

A etnografia dos algonquim centrais e a dos seus vizinhos winnebago, sugere uma classificação em cinco categorias que correspondem, respectivamente, à terra, à água, ao mundo sub-aquático, ao céu atmosférico e ao céu empíreo⁽¹⁾. As dificul-

(1) "Entre os winnebago e outras tribos sioux, como entre os algonquim centrais, acha-se uma classificação em 5 grupos: animais terrestres, animais celestes, animais do céu empíreo, animais aquáticos e animais sub-

dades começam quando se quer assinalar um lugar a cada clã. Os menomini contavam uns cinquenta, que seríamos tentados a dividir em quadrúpedes da terra firme (lobo, cão, veado), quadrúpedes de lugares úmidos (original, alce, marta, castor, pekan), aves "terrestres" (águias, gaviões, corvo, gralha), aves aquáticas (grou, garça real, pato, frango-d'água), enfim, os animais ctônios. Mas, esta categoria é particularmente rebelde, já que muitos dos animais a classificar (urso, tartaruga, porco-espinho) poderiam ser colocados em grupo diferente. As dificuldades seriam maiores ainda para todos os termos restantes.

A Austrália oferece problemas do mesmo tipo. Depois de Frazer, Durkheim e Mauss meditaram sobre as classificações totais de certas tribos, como os wotjobaluk, que enterram seus mortos, orientando-os numa direção particular a cada clã;



Além de as informações serem, sem dúvida, fragmentárias, só se podem assinalar esboços de organização, que não oferecem, aliás, este caráter, senão para o observador, já que o contexto etnográfico — o único a permitir interpretá-los — está quase inteiramente ausente: a cacatua branca, "diurna", é vizinha do sol e a cacatua preta, que lhe é oposta quase diame-

aquáticos. Entre os winnebago, o pássaro-trovão pertence ao céu empíreo; a águia, o gavião, o pombo, ao céu atmosférico; o urso e o lobo, à terra; os peixes à água; e o gênio das águas, ao mundo subaquático." (RADIN I, p. 186.)

tralmente, é vizinha dos tubérculos, vegetais "ctônios", embora esteja no mesmo eixo da gruta, ela também "ctônia". As serpentes estão num eixo, os seres "marinhos": pelicano, mar, vento quente parecem também agrupados em eixo. Mas esse vento, é ele da terra ou do mar? Ignoramo-lo e, como isto acontece tão frequentemente, a resposta a um problema etnográfico encontra-se nas mãos do geógrafo e do meteorologista, quando não nas do botânico, do zoólogo ou do geólogo (...)

A verdade é que o princípio de uma classificação não se postula nunca: só a pesquisa etnográfica, isto é, a experiência, pode apreendê-lo *a posteriori* (1). O exemplo dos osage, sioux meridionais, é revelador, porque suas classificações oferecem caráter sistemático, pelo menos na aparência. Os osage dividem os seres e as coisas em três categorias, respectivamente associadas ao céu (sol, estrela, grou, corpos celestes, noite, constelação das Plêiades, etc.), à água (mexilhão, tartaruga, *Typha latifolia* (um junco), nevoeiro, peixes, etc.) e à terra firme (urso preto e branco; puma, porco-espinho, veado, águia, etc.). A posição da águia seria incompreensível, se não se conhecesse a marcha do pensamento osage, que associa a águia ao raio, o raio ao fogo, o fogo ao carvão e o carvão à terra: é, então, como um dos "donos do carvão", que a águia é um animal "terrestre". Da mesma forma, e sem que coisa alguma possa sugerir-lo antecipadamente, o pelicano representa um papel simbólico, devido à idade avançada que alcança, e o metal, por causa de sua dureza. Um animal desprovido de utilidade prática é muitas vezes invocado nos ritos: a tartaruga de cauda denteada em serra. Sua importância seria para sempre ininteligível se não se soubesse, por outro lado, que o número 13 possui para os osage um valor místico. O sol nascente emite 13 raios, que se dividem em um grupo de 6 e um de 7, correspondendo, respectivamente, ao lado esquerdo e ao lado direito, à terra e ao céu, ao verão e ao inverno. Ora, os osage consideram que as chanfraduras da cauda dessa espécie de tartaruga são em número de 6 ou 7, segundo os casos; o peito do animal representa, então, a abóbada celeste e a linha cinzenta, que o atravessa, a via-látea. Não seria menos difícil predizer a função pan-simbólica atribuída ao alce, cujo corpo é uma verdadeira *imago mundi*: seus pêlos representando a erva; suas coxas, as

(1) Retomamos, aqui, algumas páginas de um texto destinado aos *Mélanges Alexandre Koyré*.

colinas; seus flancos, as planícies; sua espinha, o relevo; seu pescoço, os vales; sua galhada, toda a rede hidrográfica... (La Flesche, *passim*.)

Algumas interpretações osage são, portanto, restituíveis; a razão está em que se dispõe, a seu respeito, de uma enorme documentação, reunida por La Flesche, que era, ele próprio, filho de um chefe omaha, e particularmente respeitador de todos os meandros do pensamento indígena. Mas as dificuldades são insuperáveis no caso de uma tribo quase extinta, como os creek, outrora divididos em mais de 50 clãs totêmicos e matrilineares, denominados, principalmente, segundo os animais, mas, também, segundo algumas plantas, fenômenos meteorológicos (geada, vento), geológicos (sal), ou anatômicos (pêlos pubianos). Estes clãs eram agrupados em fratrias e as aldeias eram, também, divididas em dois grupos, correspondendo, talvez, a animais da terra e a animais do ar, se bem que isso não resulte da sua designação como "pessoas de outra língua" e "brancos", ou como "vermelhos" e "brancos". Mas por que os totens são distinguidos como "tios" e "sobrinhos" (do mesmo modo que os hopi distinguem os totens em "irmãos de mãe", de um lado, "pai", "mãe", ou "avó", de outro)⁽¹⁾; por que, sobretudo levando em conta esta divisão, é, às vezes, o animal menos "importante" que ocupa a posição de destaque, sendo o lobo, por exemplo, o "tio" do urso, o gato selvagem o do grande felino chamado "pantera", no sul dos Estados Unidos da América? Por que o clã do jacaré é ligado ao do peru (senão, como poderia ser, pela sua qualidade de ovíparo) e o do urso lavador ao clã da batata? No pensamento dos creek, o lado dos "brancos" é o da paz, mas o pesquisador obtém explicações desesperadoramente vagas: o vento (nome de um clã "branco") traz o bom tempo, isto é, o tempo "pacífico"; o urso e o lobo são animais sempre atentos, e, portanto, levados a obras pacíficas, etc. (Swanton I.)

As dificuldades ilustradas por estes exemplos são de dois tipos: extrínsecas e intrínsecas. As primeiras resultam da ignorância em que estamos a respeito das observações — reais ou

(1) Sugeriu-se uma interpretação de uma distinção análoga numa tribo africana: "Deus é o pai dos mais importantes espíritos do ar, e diz-se que os espíritos menores são os filhos de seus filhos, portanto, de sua linhagem. Dos espíritos totêmicos, diz-se, freqüentemente, que são os filhos de suas filhas, portanto estranhos a sua linhagem, o que, para os nuer, é uma forma de colocá-los mais baixo ainda na hierarquia das forças espirituais." (EVANS-PRITCHARD 2, p. 119.)

imaginárias — dos fatos, ou dos princípios que inspiram as classificações. Os índios tlingit dizem que o bicho da madeira é "limpo e malicioso" e que a lontra terrestre "tem horror ao cheiro dos dejetos humanos". (Laguna, pp. 177, 188.) Os hopi acreditam que os mochos exercem uma influência favorável sobre os pessegueiros. (Stephen, pp. 78, 91, 109; Voth I, p. 37n.) Se esses atributos devessem ser levados em conta para assinalar a esses animais um lugar numa classificação de seres e coisas, poder-se-ia procurar indefinidamente a chave, a menos que a sorte fornecesse essas pequenas, mas preciosas, indicações. Os índios ojibwa, da ilha Parry, possuem, entre outros "totens", a águia e o esquilo. Felizmente, uma glosa indígena explica que esses animais surgem como símbolos das árvores que freqüentam, respectivamente: o abeto-cicuta (*Tsuga canadensis*) e o cedro (*Thuja occidentalis*). (Jenness 2.) O interesse dos ojibwa pelo esquilo é, portanto, de fato, um interesse dirigido a uma árvore; não tem ligação com o que os asmat, da Nova Guiné, prodigalizam, eles também, ao esquilo, mas por motivos diferentes:

"Os papagaios e os esquilos são grandes comedores de frutos (...) e os homens que vão à caça de cabeças sentem-nos próximos a eles e chamam-nos seus irmãos (...) [em virtude do] paralelismo entre o corpo humano e uma árvore, entre a cabeça humana e seu fruto." (Zegwaard, p. 1.034.)

O mesmo esquilo é proibido às mulheres grávidas, pelos fang, do Gabão, em face de considerações de outra ordem: esse animal se refugia nas cavidades dos troncos das árvores e a futura mãe que comer sua carne arrisca-se a que o feto imite o animal e recuse sair do útero⁽¹⁾. O mesmo raciocínio se aplicaria muito bem às doninhas e aos texugos, que vivem em tocas; entretanto, os índios hopi seguem uma linha de reflexão

(1) E não somente o esquilo: "O perigo mais temível que ameaça as mulheres grávidas provém dos animais que vivem ou que são capturados em buracos (quer os existentes nas árvores quer os na terra). Pode-se falar, a este respeito, de um verdadeiro *horror vacui*. Se a mulher comesse um animal desse tipo, a criança poderia permanecer em um buraco, "no ventre", e dever-se-ia esperar um parto difícil. Da mesma forma, durante esse período, os pais não devem procurar tirar ninhos de pássaros do oco das árvores e um dos meus empregados, que tinha engravidado uma mulher, recusou, categoricamente, fazer, para mim, uma espécie de micha de mandioca, sob o pretexto de que ela estava oca. (TESSMANN, p. 71.)

inversa: consideram a carne destes animais favorável ao parto, por causa de sua aptidão para cavar, sob o solo, um caminho para escapar, quando perseguidos pelo caçador: ajudam, portanto, a criança a "descer depressa"; por esse motivo podem também invocá-los para que chova. (Voth I, p. 34n.)

Uma encantação ritual dos osage associa, de forma enigmática, uma flor (*Lacinquia pycnostachya*), chamada em inglês *blazing star*, uma planta alimentícia: o milho, e um mamífero: o bisão. (La Flesche 2, p. 279.) As razões desta associação seriam incompreensíveis, se outra fonte não revelasse, independentemente, que os omaha, parentes próximos dos osage, caçavam o bisão durante o verão, até que as *blazing star* floríssem nas planícies; sabiam, então, que o milho estava maduro e voltavam à aldeia, para a colheita. (Fortune I, pp. 18-19.)

As dificuldades intrínsecas são de outra natureza. Elas não provêm de nossa ignorância dos caracteres, objetivamente retidos pelo pensamento indígena, para estabelecer uma conexão entre dois ou mais termos, mas da natureza polivalente de lógicas, que recorrem, simultaneamente, a vários tipos formais de vinculações. Os luapula da Rodésia setentrional ilustram bem este aspecto. Seus clãs, que trazem nomes de animais, de vegetais ou de objetos manufaturados, não são "totêmicos", no sentido habitualmente dado a este termo; mas, como entre os bamba e os ambo, traços de chiste os unem, dois a dois, em função de uma lógica que, sob o ponto de vista em que nos colocamos, apresenta o mesmo interesse. De fato, demonstramos num trabalho anterior, e continuamos a estabelecer aqui, que o pretenso totemismo é apenas um caso particular do problema geral das classificações, e um exemplo, entre outros, do papel freqüentemente atribuído aos termos específicos, para elaborar uma classificação social.

Estão em relação de chiste, entre os luapula, os clãs seguintes: leopardo e cabra, porque um come o outro; cogumelo e termiteira, porque um cresce sobre o outro; papa e cabra porque se prefere comer a papa acompanhada de carne; elefante e argila, porque, antigamente, as mulheres, em lugar de modelar os vasos, recortavam, do solo, as pegadas dos elefantes e usavam essas formas naturais à guisa de recipientes; a termiteira e a serpente ou a erva, porque a erva cresce bem nela e as serpentes nela se escondem; o ferro e todos os clãs "animais", porque os mata. Raciocínios do mesmo tipo permitem definir uma hierarquia dos clãs: o leopardo é superior à cabra,

o ferro aos animais e a chuva ao ferro, porque o enferruja; aliás, o clã da chuva é superior a todos os outros, porque, sem chuva, os animais morreriam de fome e de sede; seria impossível fazer papas (nome de clã), louça de barro vidrado (nome de clã), etc. (Cunnison).

Os navaho justificam, com um grande número de considerações diferentes, o valor e as modalidades de emprego de suas plantas medicinais: a planta cresce ao lado de uma planta medicinal mais importante; uma de suas partes se parece com uma parte do corpo humano; o perfume da planta é "como deve ser" (ou o tato, ou o sabor); a planta colore a água "como deve"; a planta é associada a um animal (como seu alimento, ou por contacto, ou por *habitat* comum); ela foi revelada pelos deuses; alguém ensinou o seu uso; foi colhida próxima de uma árvore fulminada; cura certa doença; portanto, é boa também para uma doença análoga, ou que afete o mesmo órgão, etc. (Vestal, p. 58.) Nos nomes das plantas dos hanunoo, os termos diferenciais referem-se aos seguintes domínios: forma da folha, cor, *habitat*, talhe, dimensão, sexo, tipo de crescimento, hóspede habitual, época de crescimento, sabor, odor. (Conklin I, p. 131.)

Estes exemplos completam os que precedem, mostrando que tais lógicas trabalham, simultaneamente, em vários eixos. As relações que estabelecem entre os termos são, na maioria das vezes, baseadas na contigüidade (serpente e termiteira, entre os luapula, como também entre os toreya, da Índia do Sul) ⁽¹⁾, ou na semelhança (formiga vermelha e cobra-capelo, semelhantes pela "cor", segundo os nuer). Sob este ponto de vista, elas não se distinguem formalmente das outras taxinomias, mesmo modernas, onde a contigüidade e a semelhança representam sempre um papel fundamental: a contigüidade, para descobrir coisas que "sob um ponto de vista estrutural, tanto quanto funcional, procedem (...) do mesmo sistema"; e a semelhança, que não exige a participação em um sistema e se baseia somente na posse comum de um ou de vários caracteres, por coisas que são todas "ou amarelas, ou lisas, ou aladas, ou, ainda, altas de dez pés". (Simpson, pp. 3-4.)

(1) "Os membros do clã da serpente rendem um culto aos formigueiros (...) porque servem de morada às serpentes." (THURSTON, vol. VII, p. 176.) Da mesma forma, na Nova Guiné: "certos tipos de plantas, como seus parasitas animais e vegetais, são tidos como pertencendo ao mesmo conjunto mítico e totêmico". (WIRZ, vol. II, p. 21.)

Mas, nos exemplos que examinamos, intervêm outros tipos de relações. As relações podem ser, de fato, sensíveis (marcas corporais da abelha e do píton), ou inteligíveis (função fabricadora, como traço comum entre a abelha e o carpinteiro): o mesmo animal, a abelha, funciona, se assim se pode dizer, em duas culturas, em níveis de abstração diferentes. A relação pode ser igualmente próxima ou distante, sincrônica ou diacrônica (relação entre esquilo e cedro de um lado e, do outro, entre fabricante de louça e pegada de elefante), estática (papa e cabra) ou dinâmica (o ferro mata os animais, a chuva "mata" o ferro, a floração de uma planta significa que é tempo de voltar à aldeia), etc.

É provável que o número, a natureza e a "qualidade" destes eixos lógicos não sejam os mesmos, segundo as culturas, e que estas poderiam ser classificadas como mais ricas e mais pobres, conforme as propriedades formais dos sistemas de referências a que recorrem, para edificar suas estruturas de classificação. Mas mesmo as menos dotadas sob este aspecto operam com lógicas de diversas dimensões, cujo inventário, análise e interpretação exigiriam uma riqueza de informações etnográficas e gerais das quais, muitas vezes, estamos privados.

*

Até o presente, evocamos dois tipos de dificuldades próprias às lógicas "totêmicas". De início, ignoramos, na maioria das vezes, de que plantas ou de que animais se trata exatamente; vimos, com efeito, que uma identificação vaga não é suficiente, pois as observações indígenas são tão precisas e matizadas, que o lugar atribuído a cada termo, no sistema, prende-se, muitas vezes, a um detalhe da morfologia, ou a um comportamento, definível apenas no nível da variedade ou da subvariedade. Os esquimós, de Dorset, esculpam effigies de animais em pedaços de marfim, do tamanho de cabeças de fósforos, com uma exatidão tal que, examinando-os ao microscópio, os zoólogos distinguem as variedades de uma mesma espécie: por exemplo, o mergulhão comum e o mergulhão de pescoço vermelho (Carpenter).

Em segundo lugar, cada espécie, variedade ou subvariedade está apta a preencher um número considerável de funções diferentes em sistemas simbólicos, nos quais apenas algumas funções lhe são efetivamente designadas. A gama dessas possi-

bilidades nos é desconhecida e, para determinar as escolhas, é preciso referir-nos, não apenas ao conjunto de dados etnográficos, mas, também, a informações provenientes de outras fontes: zoológica, botânica, geográfica, etc. Quando as informações são suficientes — o que raramente é o caso — verifica-se que culturas, mesmo vizinhas, constroem sistemas inteiramente diferentes, com elementos que parecem, superficialmente, idênticos ou muito próximos. Se as populações da América do Norte podem considerar o sol, conforme o caso, como um "pai" e um benfeitor, ou como um monstro canibal, ávido de carne e de sangue humanos, que diversidade de interpretações não seria de esperar, quando se trata de seres tão particulares, quanto uma subvariedade de planta ou de ave?

Como exemplo de recorrência de um estrutura de oposição muito simples, mas com inversão de cargas semânticas, comparar-se-á o simbolismo das cores, entre os *luvale* da Rodésia, e em certas tribos australianas do nordeste da província meridional, onde os membros da metade matrilinear do defunto se pintam com almagre e se aproximam do cadáver, enquanto que os da outra metade se pintam com argila branca e se mantêm afastados. Os *luvale* utilizam, também, terras vermelha e branca, mas, entre eles, a argila e a farinha brancas servem para as oferendas destinadas aos espíritos ancestrais; substituem-nas pela argila vermelha, por ocasião dos ritos da puberdade, porque é a cor da vida e da procriação. (C. M. N. White I, pp. 46-47.)⁽¹⁾ Se, pois, nos dois casos, o branco corresponde à situação "não-marcada", o vermelho — pólo cromático da oposição — está associado, seja à morte, seja à vida. Ainda na Austrália, no distrito de Forrest River, os membros da geração do defunto se pintam de branco e preto e permanecem afastados do cadáver, enquanto que os de outras gerações não se pintam e se aproximam do cadáver. A uma carga semântica igual, por conseguinte, a oposição: branco/vermelho é substituída por uma oposição: branco + preto/0.

Em lugar de, como no caso anterior, os valores do branco e do vermelho estarem invertidos, o valor do branco (aqui ligado ao preto, cor não-cromática) permanece constante e é o conteúdo do pólo oposto que se inverte, passando do vermelho "supercor" à ausência total de cor. Enfim, outra tribo

(1) Como na China, onde o branco é a cor do luto, o vermelho a do casamento.

australiana, os bard, constroem seu simbolismo por meio da oposição: preto/vermelho. O preto é a cor do luto para as gerações de ordem par (avô, Ego, neto), o branco, para as gerações de ordem ímpar (pai, filho) (Elkin 4, pp. 298-299), isto é, aquelas às quais não está assimilada a geração do sujeito. Uma oposição entre dois termos desigualmente marcados: morte e vida entre os luvalé, "sua" morte e "minha" morte na Austrália, exprime-se, portanto, por pares de elementos extraídos da mesma cadeia simbólica: ausência de cor, preto, branco, preto + branco, vermelho (como presença suprema de cor), etc.

Ora, encontra-se, entre os índios fox, a mesma oposição fundamental, mas transposta da ordem das cores para a das sonoridades: durante o curso da cerimônia da inumação, "os que enterram o morto falam entre si, mas os outros não dizem palavra". (Michelson I, p. 411.) A oposição entre palavra e mutismo, ruído e silêncio, corresponde, portanto, à oposição entre cor e ausência de cor, ou entre dois cromatismos de grau desigual. Estas observações nos parecem mostrar o que valem todas as teorias que invocam esses "arquétipos" ou um "inconsciente coletivo"; apenas as formas podem ser comuns, e não os conteúdos. Se existem conteúdos comuns, a razão desta existência deve ser procurada, quer do lado das propriedades objetivas de certos seres naturais ou artificiais, quer do lado da difusão e do empréstimo, isto é, nos dois casos, fora do espírito.

Outra dificuldade se prende à complicação natural das lógicas concretas, para as quais o fato da ligação é mais essencial do que a natureza das ligações; no plano formal, fazem, se assim se pode dizer, flecha de toda madeira. Segue-se que, diante de dois termos dados em conexão, não podemos nunca postular a natureza formal desta. Como os termos, as relações entre os termos devem ser abordadas indiretamente e, de certo modo, de lado. A lingüística estrutural reencontra hoje esta dificuldade, se bem que num terreno diferente, porque ela também se baseia numa lógica qualitativa: toma pares de oposições, formados por fonemas, mas o espírito de cada oposição permanece amplamente hipotético; no estágio preliminar, é difícil, para defini-los, evitar certo impressionismo, e várias soluções do mesmo problema permanecem possíveis por muito tempo. Uma das grandes dificuldades da lingüística estrutural, e que ela, até agora, apenas superou de forma imperfeita, se prende a que a redução que ela opera, graças à noção de

oposição binária, é feita a expensas de uma diversidade de natureza, insidiosamente reconstituída em proveito de cada oposição: diminuído num plano, o número de dimensões se restabelece em outro. Poderia muito bem acontecer, entretanto, que, em lugar de uma dificuldade de método, tivéssemos aí um limite inerente à natureza de certas operações intelectuais, cuja fraqueza, e ao mesmo tempo força, seria de poderem ser lógicas, embora permanecendo enraizadas na qualidade.

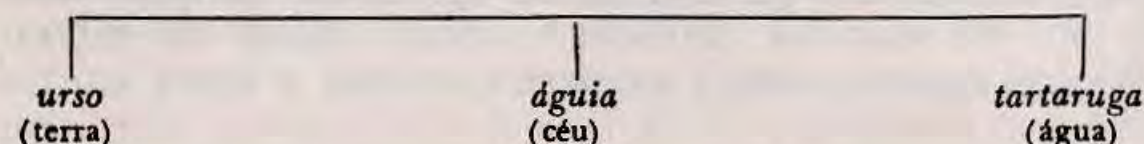
*

É preciso encarar separadamente um último tipo de dificuldade, que concerne mais particularmente às classificações ditas "totêmicas", no sentido largo, isto é, aquelas que são, não apenas concebidas, mas vividas. Cada vez que grupos sociais são denominados, o sistema conceptual, formado por essas denominações, fica como que entregue aos caprichos de uma evolução demográfica, que possui suas próprias leis, mas que é contingente em relação a ele. Com efeito, o sistema é dado na sincronia, enquanto que a evolução demográfica se desenvolve na diacronia; ou seja, dois determinismos, dos quais cada um opera por sua própria conta e sem preocupar-se com o outro.

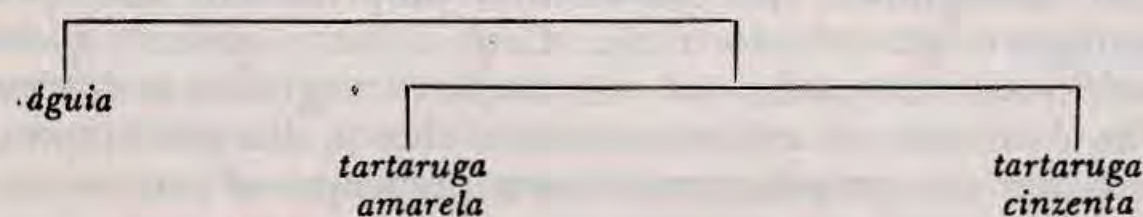
Este conflito entre sincronia e diacronia existe também no plano lingüístico: é provável que os caracteres estruturais de uma língua mudem, se a população que a utiliza, outrora muito grande, se torna, progressivamente, menor; e está claro que uma língua desaparece com os homens que a falam. Apesar disso, o laço entre sincronia e diacronia não é rígido, de início porque, *grosso modo*, todos os falantes se equivalem (fórmula que logo se tornaria falsa, se alguém cuidasse de determinar casos particulares), em seguida, e sobretudo, porque a estrutura da língua é relativamente protegida por sua função prática, que é assegurar a comunicação: a língua não é, pois, sensível à influência das mudanças demográficas, senão em certos limites, e contanto que sua função não seja comprometida. Mas os sistemas conceptuais, que estudamos aqui, não são (ou não são mais que subsidiariamente) meios de comunicação; são meios de pensar, atividades cujas condições são bem menos estritas. Alguém se faz ou não compreender; mas pensa mais ou menos bem. A ordem do pensamento comporta graus, e um meio de pensar pode degenerar insensivelmente em meio de lembrar-se. Isto explica que as estruturas sincrô-

nicas dos sistemas ditos "totêmicos" sejam extremamente vulneráveis aos efeitos da diacronia: um meio mnemotécnico opera com menor dispêndio que um meio especulativo, que é, ele próprio, menos exigente que um meio de comunicação.

Ilustremos este ponto com um exemplo apenas imaginário. Seja uma tribo, outrora dividida em 3 clãs, tendo cada um o nome de um animal, símbolo de um elemento natural:



e suponhamos que a evolução demográfica provocou a extinção do clã do urso e a proliferação do da tartaruga, o qual, em consequência, cindiu-se em dois subclãs, que, ulteriormente, subiram ao *status* de clã. A estrutura antiga desaparecerá completamente e dará lugar a uma outra do tipo:



Na ausência de outra informação, será vão procurar o plano inicial atrás dessa nova estrutura; e é mesmo possível que todo plano, consciente ou inconscientemente percebido, tenha completamente desaparecido do pensamento indígena, e que, após essa confusão, os três nomes de clã não sobrevivam senão como etiquetas, tradicionalmente aceitas, desprovidas de significação no plano cosmológico. Esta saída é provavelmente muito freqüente e explica que um sistema subjacente possa ser, algumas vezes, postulado de direito, se bem que seja impossível restituí-lo de fato. Mas, muitas vezes, também, as coisas se passarão de outra forma.

Em uma primeira hipótese, o sistema inicial poderá sobreviver, sob a forma mutilada de uma oposição binária entre céu e água. Outra solução resultaria do fato de haver três termos no início e que três termos subsistem no fim; entretanto, os três primeiros termos exprimiam uma tripartição irreduzível, enquanto que os três outros resultam de duas dicotomias sucessivas, primeiro entre céu e água, em seguida entre

amarelo e cinzento. Basta que esta oposição de cores receba um sentido simbólico, por exemplo, sob o aspecto da relação do dia e da noite, para termos, não mais uma, mas duas oposições binárias: céu/água e dia/noite, isto é, um sistema com quatro termos.

Vê-se, portanto, que a evolução demográfica pode romper a estrutura, mas que, se a orientação estrutural resiste ao choque, dispõe, a cada transtorno, de vários meios para restabelecer um sistema, se não idêntico ao sistema anterior, pelo menos, formalmente, do mesmo tipo. Ora, isto não é tudo; porque só consideramos, até o presente, uma dimensão do sistema e este sempre tem muitas, que não são igualmente vulneráveis às mudanças demográficas. Retomemos o exemplo, no início. Quando nossa sociedade teórica estava no estágio dos três elementos, essa tripartição não funcionava apenas no plano das denominações do clã: o sistema repousava nos mitos de criação e de origem e impregnava todo o ritual. Mesmo se a base demográfica se esboroa, este desarranjo não repercute instantaneamente em todos os planos. Os mitos e os ritos mudarão, mas com certo atraso, e como se fossem dotados de uma remanência, que preservaria neles, durante algum tempo, toda ou parte da orientação primitiva. Esta permanecerá, então, através deles, agindo, indiretamente, para manter as novas soluções estruturais na linha aproximada da estrutura anterior. Supondo um momento inicial (cuja noção é toda teórica), no qual o conjunto dos sistemas tenha sido ajustado exatamente, este conjunto reagirá a qualquer mudança que afete a princípio uma de suas partes, como uma máquina de *feed-back*: subjugada (nos dois sentidos do termo) por sua harmonia anterior, orientará o órgão desregulado no sentido de um equilíbrio, que será, pelo menos, um ajuste entre o estado antigo e a desordem introduzida de fora.

Correspondam ou não à realidade histórica, as tradições lendárias dos osage demonstram que o pensamento indígena pôde atender a interpretações desse tipo, baseado na hipótese de uma regulação estrutural do progresso histórico. Quando os ancestrs emergiram das profundezas da terra, eram, dizem, divididos em dois grupos: um pacífico, vegetariano e associado ao lado esquerdo; o outro, belicoso, carnívoro e associado ao lado direito. Os dois grupos resolveram aliar-se e trocar seus alimentos respectivos. No curso de suas migrações, estes grupos encontraram um terceiro, feroz, e que se nutria,

exclusivamente, de cadáveres, com o qual chegaram a unir-se. Cada um dos três grupos compreendia, primitivamente, 7 clãs, o que dava um total de 21. A despeito desta simetria tripartida, o sistema era desequilibrado, visto que os últimos a chegar pertenciam também ao lado da guerra e que havia 14 clãs de um lado e 7 do outro. Para remediar este inconveniente e respeitar o equilíbrio entre o lado da guerra e o lado da paz, reduziu-se o número de clãs de um dos grupos guerreiros a 5 e o de outro a 2. Desde então, os acampamentos osage, de forma circular e cuja entrada se abre a leste, compreendem 7 clãs de paz, que ocupam a metade norte, à esquerda da entrada e 7 clãs de guerra, ocupando a metade sul, à direita da entrada. (J. O. Dorsey I, 2.) A lenda invoca, assim, um duplo devir: um, puramente estrutural, que passa de um sistema dualista a um sistema tripartido, com volta ao dualismo anterior; o outro, ao mesmo tempo estrutural e histórico, que consiste na anulação de um transtorno da estrutura primitiva resultante de fatos históricos, ou concebidos como tais: migrações, guerra, aliança. Ora, a organização social dos osage, tal como pôde ser observada no século XIX, integrava, de fato, os dois aspectos: se bem que comportando o mesmo número de clãs, o lado da paz e o da guerra estavam em desequilíbrio, já que um era puramente "céu", enquanto que o outro, chamado também "da terra", compreendia dois grupos de clãs, respectivamente associados à terra firme e à água. O sistema era, pois, simultaneamente histórico e estrutural; binário e ternário; simétrico e assimétrico, estável e sem apoio direto...

Diante de uma dificuldade do mesmo tipo, nossos contemporâneos reagem de maneira bem diferente. Para comprová-lo, este atestado de desacordo, com o qual se termina uma recente palestra:

"Sr. Bertrand de Jouvenel — Sr. Priouret, poderia, à guisa de conclusão, dizê-lo em poucas palavras?"

"Sr. Roger Priouret — Parece-me que nos encontramos, de fato, diante de duas teses diametralmente opostas."

"Raymond Aron retoma a tese de André Siegfried. Para André Siegfried havia duas atitudes políticas fundamentais da França. Nosso país é, ora bonapartista, ora orleanista. Bonapartista, isto é, aceitando o poder pessoal e desejando-o mesmo. Orleanista, isto é, entregando aos

deputados o cuidado de gerir os negócios públicos. Diante de cada crise, uma derrota, como a de 1871, ou uma guerra que se prolonga, como a da Argélia, a França muda de atitude, isto é, passa do bonapartismo para o orleanismo, como em 1871, ou do orleanismo para o bonapartismo, como a 13 de maio de 1958."

"Pessoalmente, ao contrário, penso que a mudança atual, sem ser totalmente independente dessas constantes do temperamento político francês, está ligada às reviravoltas que a industrialização traz à sociedade. É uma outra aproximação histórica que me vem ao pensamento. À primeira revolução industrial corresponde o golpe de Estado de 2 de dezembro de 1851; à segunda, o golpe de Estado de 13 de maio de 1958. Noutros termos, uma reviravolta das condições da produção e do consumo parece irreconciliável, na história, com o regime parlamentar e leva nosso país na direção da forma de poder autoritário, que corresponde a seu temperamento, isto é, ao poder pessoal." (SEDEIS, p. 20.)

É provável que aos osage estes dois tipos de oposição (uma sincrônica, outra diacrônica) tenham servido como ponto de partida; em vez de pretender escolher entre eles, tê-los-iam admitido em pé de igualdade, embora procurando elaborar um esquema único, que lhes permitisse integrar o ponto de vista da estrutura e o do acontecimento.

Considerações do mesmo gênero poderiam, sem dúvida, explicar, de forma bem satisfatória para o espírito, a curiosa dosagem de divergências e de homologias que caracteriza a estrutura social de cinco nações iroquesas e, em mais vasta escala histórica e geográfica, as semelhanças e as diferenças que apresentam os algonquim, do leste dos Estados Unidos da América. Nas sociedades de clãs unilineares e exógamas, o sistema das denominações de clãs está quase sempre a meio caminho entre a ordem e a desordem; o que, parece, apenas poderia explicar a ação conjugada de duas tendências: uma, de origem demográfica, que leva à desorganização, outra, de inspiração especulativa, que leva à reorganização, numa linha tão próxima quanto possível do estado anterior.

O fenômeno se evidencia sobretudo no exemplo dos índios pueblo, cujas aldeias oferecem outras tantas variações sociológicas, ao redor de um tema do qual se suspeita que poderia

ser o mesmo para todos. Compilando as informações relativas aos hopi, zuñi, keres e tanoan, Kroeber acreditou, outrora, poder demonstrar "que um esquema único e preciso reina na organização social de todos os índios pueblo", se bem que a esse respeito, cada aldeia não ofereça mais do que uma ilustração parcial e deformada. Este esquema consistiria numa estrutura com 12 pares de clãs: cascavel — pantera; cervo — antílope; abóbora — grou; nuvem — milho; lagarto — terra; coelho — fumo; "mostarda silvestre" (*Stanleya*) — galo selvagem; "katchina" (corvo — papagaio; pinheiro — álamo); lenha — coiole; um grupo de 4 clãs (flecha — sol; águia — peru); texugo — urso; turquesa — concha ou coral. (Kroeber I, pp. 137-140.)

Esta engenhosa tentativa de reconstituir um "plano diretor" foi criticada por Eggan, baseado em informações mais numerosas e menos ambíguas do que as de que podia dispor Kroeber, em 1915-16, data a que montam suas observações. Mas poder-se-ia opor a Kroeber outro argumento, da ordem da prejudicial: como um plano diretor poderia sobreviver às evoluções demográficas, divergentes em cada aldeia? Atendo-nos às informações publicadas pelo próprio Kroeber, comparemos a distribuição dos clãs em Zuñi (1.650 habitantes em 1915) e em duas aldeias hopi da primeira "mesa", cujo número de população o autor multiplicou por 5 (resultado: 1.610), a fim de tornar o confronto mais fácil:

	ZUÑI	HOPÍ (Walpi e Sichumovi)
Sol, águia, peru.....	520	90
Corniso.....	430	55
Milho, rã.....	195	225
Doninha, urso.....	195	160
Grou.....	100	000
Coiole.....	75	80
Mostarda, galo selvagem ...	60	255
Fumo.....	45	185
Cervo, antílope.....	20	295
Cascavel.....	000	120
Lagarto, terra.....	000	145
(Clã desconhecido).....	10	000
Total.....	1650	1610

Se se traça a curva de distribuição dos clãs zuñi, colocando-os em ordem demográfica decrescente, e se superpõe a curva dos clãs hopi da primeira "mesa", verifica-se que as evoluções demográficas são divergentes e que a comparação não deveria, teoricamente, permitir restabelecer um plano comum (fig. 3).

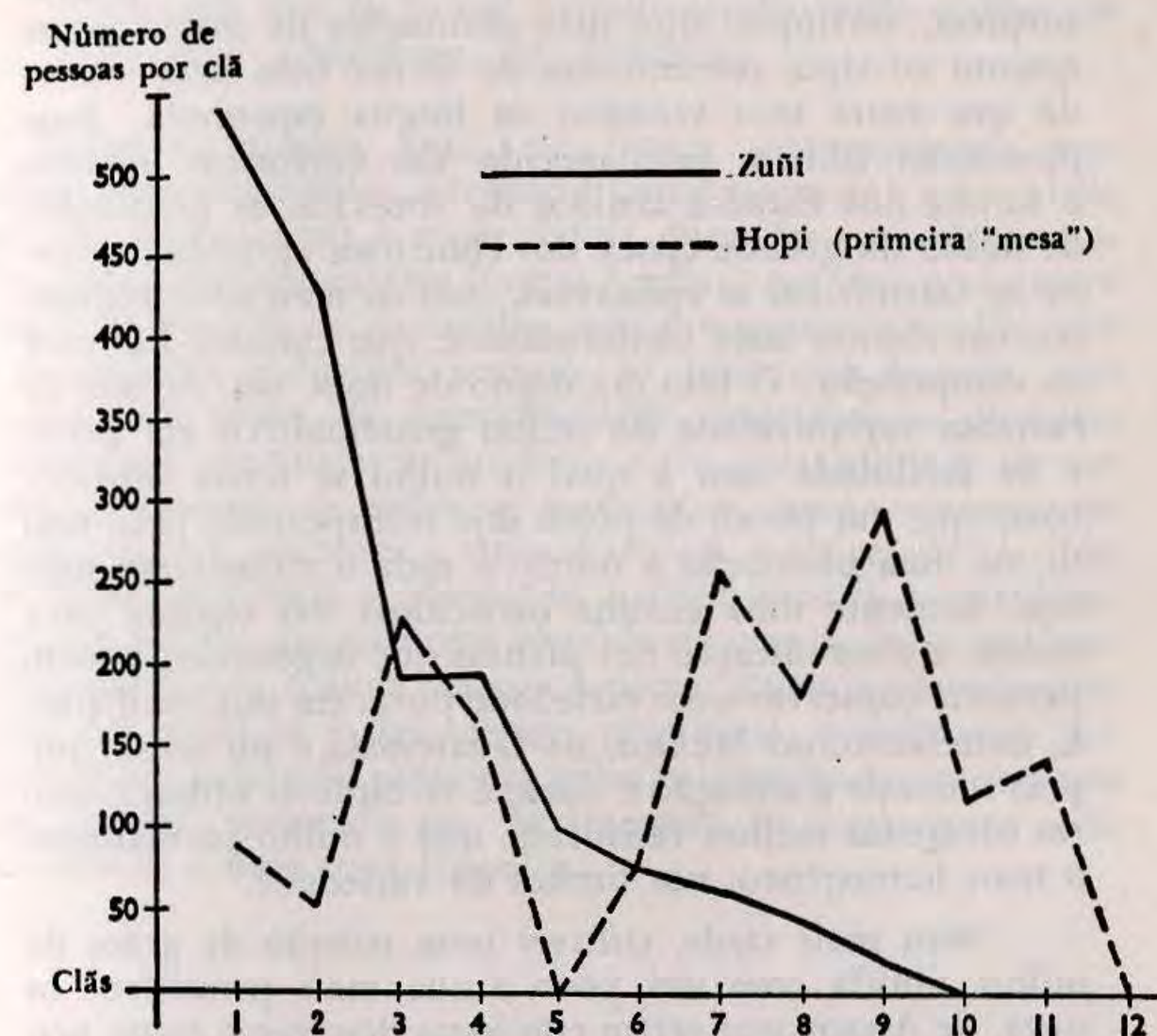


FIG. 3 — Distribuição da população por clãs em Zuñi e entre os hopi da primeira "mesa".

Nestas condições, e mesmo admitindo que a reconstituição de Kroeber violente a experiência em alguns pontos, não é menos digno de nota que tantos elementos comuns e ligações sistemáticas subsistam, nas diferentes organizações locais, o que supõe, no plano especulativo, um rigor, uma tenacidade, uma fidelidade às distinções e às oposições, de que, no plano prático, um botânico recolheu provas tão convincentes:

"No México, trabalhei principalmente com camponeses de extração completa ou parcialmente européia. Mesmo os que tinham aspecto de indígenas preferiam falar espanhol e não se consideravam índios. Encontrei o mesmo gênero de população na Guatemala, mas, lá, trabalhei também com índios que haviam conservado sua antiga língua e sua cultura tradicional e, com grande surpresa, verifiquei que suas plantações de milho eram, quanto ao tipo, selecionadas de forma bem mais estrita do que entre seus vizinhos de língua espanhola. Suas plantações tinham permanecido tão autênticas, quanto o foram, nos Estados Unidos da América, as plantações de milho da grande época dos concursos agrícolas, quando os fazendeiros se aplicavam, com os mais sutis requintes, em manter uma uniformidade, que contava bastante na competição. O fato era digno de nota, em virtude da extrema variabilidade do milho guatemalteco em geral, e da facilidade com a qual o milho se torna híbrido: basta que um pouco de pólen seja transportado pelo vento, de uma plantação a outra, e toda a colheita se mescla. Somente uma escolha meticulosa das espigas para semear e a erradicação das plantas que degeneram podem permitir conservar uma variedade pura, em tais condições. E, entretanto, no México, na Guatemala e no nosso próprio sudoeste a situação é clara; é lá, onde as velhas culturas indígenas melhor resistiram, que o milho permaneceu o mais homogêneo, nos limites da variedade."

"Bem mais tarde, cultivei uma coleção de grãos de milho, obtida com um povo ainda mais primitivo: os naga, de Assam, que certos etnólogos descrevem como pertencentes ainda à idade da pedra em tudo o que concerne à vida quotidiana. Cada tribo cultivava várias qualidades de milho, que diferem umas das outras de forma marcante; e, entretanto, dentro de cada variedade, não há quase diferenças de uma planta para outra. Além disso, algumas variedades, entre as mais originais, eram cultivadas, não somente por famílias diferentes, mas por tribos diferentes e em regiões igualmente diferentes. Seria preciso um amor muito grande a um tipo ideal, para conservar estas variedades tão puras, quando foram transmitidas, ou adquiridas, de família a família, de tribo a tribo. Parece, pois, inexato pretender, como fizeram tan-

tas vezes, que as mais instáveis variedades se encontrem entre os povos mais primitivos. É exatamente o contrário. Pois são, principalmente, os indígenas visitados com mais frequência, os que vivem perto das grandes vias de comunicação e das cidades e dos quais a cultura tradicional foi mais gravemente deteriorada, que são a origem da crença de que os povos primitivos são horticultores negligentes." (Anderson, pp. 218-219.)

Anderson ilustra aqui, de forma surpreendente, esta preocupação dos desvios diferenciais, que impregna a atividade empírica assim como a especulativa daqueles que chamamos primitivos. Por seu caráter formal e pela "tomada" que exerce sobre toda espécie de conteúdos, esta preocupação explica que as instituições indígenas possam, se bem que levadas, elas próprias, no fluxo da temporalidade, manter-se a distância constante da contingência histórica e da imutabilidade de um plano, e navegar, se assim se pode dizer, numa corrente de inteligibilidade. Sempre a uma distância razoável de Caribde e de Cila: diacronia e sincronia, acontecimento e estrutura, estética e lógica, sua natureza só pôde escapar àqueles que pretendiam defini-la apenas por um aspecto. Entre o absurdo profundo das práticas e das crenças primitivas, proclamado por Frazer, e sua validação especiosa pelas evidências de um suposto senso comum, invocado por Malinowski, há lugar para toda uma ciência e toda uma filosofia.

CAPÍTULO 3

Os sistemas de transformações

Como acabamos de ver, as lógicas prático-teóricas, que regem a vida e o pensamento das sociedades chamadas primitivas, são movidas pela exigência de divisões diferenciais. Esta exigência, já manifestada nos mitos fundadores das instituições totêmicas (Lévi-Strauss 6, pp. 27-28 e 36-37), aparece também no plano da atividade técnica, ávida de resultados marcados com o selo da permanência e da descontinuidade. Ora, o que importa, tanto no plano especulativo, quanto no plano prático, é a evidência das divisões, muito mais do que o seu conteúdo; elas formam, desde que existem, um sistema utilizável ao modo de uma grade, que se aplica, para decifrá-lo, sobre um texto, a que a ininteligibilidade primeira dá a aparência de um fluxo indistinto, e no qual a grade permite introduzir cortes e contrastes, quer dizer, as condições formais de uma mensagem significativa. O exemplo teórico, que estudamos no capítulo precedente, demonstra como um sistema qualquer de divisões diferenciais — desde que ele ofereça o caráter de sistema — permite organizar uma matéria sociológica trabalhada pela evolução histórica e demográfica e que consiste, então, em uma série, teoricamente ilimitada, de conteúdos diferentes.

O princípio lógico é de sempre *poder opor* termos que um empobrecimento prévio da totalidade empírica permite conceber como distintos. *Como opor* é, em relação a esta primeira exigência, uma questão importante, mas cuja consideração vem depois. Dito de outra forma, os sistemas de denominação e de classificação, comumente chamados totêmicos, tiram seu valor operatório de seu caráter formal: são códigos, aptos a transmitir mensagens transponíveis em termos de outros códigos e a exprimir, em seu próprio sistema, as mensagens recebidas pelo canal de códigos diferentes. O erro dos etnólo-

gos clássicos foi o de querer coisificar esta forma, de ligá-la a um conteúdo determinado, quando ela se apresenta ao observador como um método para assimilar toda espécie de conteúdo. Longe de ser uma instituição autônoma, definível por caracteres intrínsecos, o totemismo, ou o que se apresenta como tal, corresponde a certas modalidades, arbitrariamente isoladas, de um sistema formal, cuja função é a de garantir a convertibilidade ideal dos diferentes níveis da realidade social. Como Durkheim parece, às vezes, ter entrevisto, é numa "sociológica" que reside o fundamento da sociologia. (Lévi-Strauss 4, p. 36; 6, p. 137.)

No segundo volume de *Totemism and Exogamy*, Frazer interessou-se, particularmente, pelas formas simples de crenças totêmicas, observadas, na Melanésia, por Codrington e por Rivers. Acreditou reconhecer nelas formas primitivas, que estariam na origem do totemismo concepcional australiano, de onde, segundo ele, derivariam todos os outros tipos. Nas Novas Hébridas (Aurora) e nas ilhas Banks (Mota), certos indivíduos pensam que suas existências estão ligadas à de uma planta, de um animal ou de um objeto, chamados *atai* ou *tamaniu*, nas ilhas Banks e *nunu*, em Aurora; o sentido de *nunu*, talvez também o de *atai*, é, aproximadamente, o de alma (fig. 4).

Segundo Codrington, um indígena de Mota descobre seu *tamaniu* por uma visão, ou com o auxílio de técnicas divinatórias. Mas, em Aurora, é a futura mãe quem imagina que um coco, uma fruta-pão, ou qualquer outro objeto está ligado, misteriosamente, à criança, que deles seria como que uma espécie de eco. Rivers encontrou as mesmas crenças em Mota, onde muitas pessoas observam proibições alimentares, porque cada uma pensa ser um animal ou uma fruta, achado ou observado por sua mãe, enquanto estava grávida. Nesse caso, a mulher leva a planta, o fruto ou o animal à aldeia, onde se informa sobre o sentido do incidente. Explicam-lhe que ela dará à luz uma criança, que se parecerá com a coisa, ou que será essa própria coisa. Ela volta a colocar esta, então, no local em que a encontrou e, se se trata de um animal, constrói-lhe um abrigo com pedras, visita-o diariamente e o alimenta. Quando o animal desaparece, é que ele penetrou no corpo da mulher, de onde sairá, sob a forma de criança.

Sob pena de doença ou de morte, esta não poderá comer da planta ou do animal ao qual a identificaram. Se

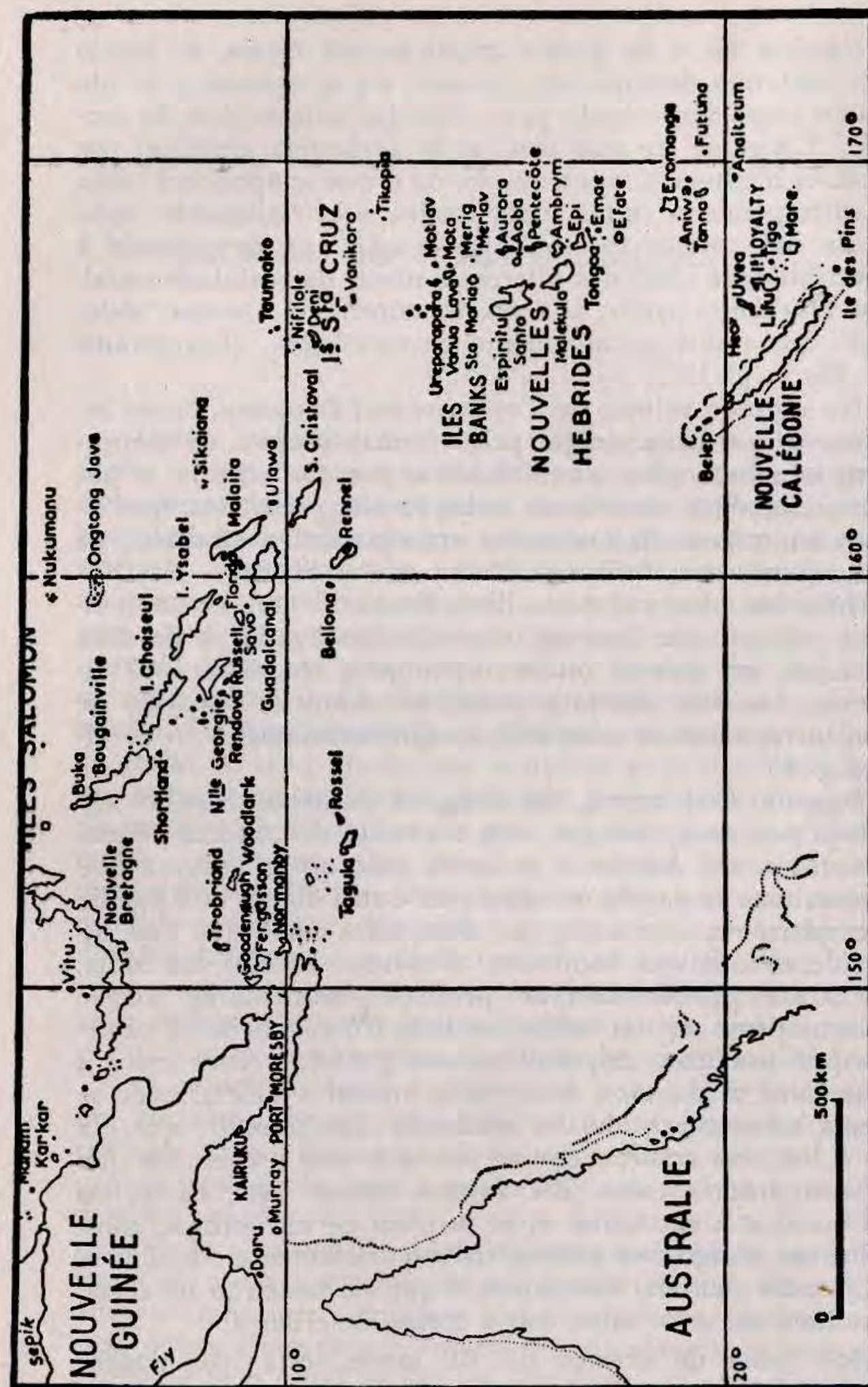


FIG. 4 — Mapa parcial da Melanésia (Centro documentário sobre a Oceania, da Escola Prática de Altos Estudos).

se trata de um fruto não comestível, a árvore que o traz não deverá ser tocada sequer. Assimilam a ingestão ou o contacto a uma espécie de autocanibalismo; a relação entre o homem e o objeto é tão íntima, que o primeiro possui as características do segundo: conforme os casos, a criança será fraca e indolente, como a enguia e a cobra d'água, colérica como o bernardo-ermita, doce e gentil como o lagarto, estouvada, precipitada e insensata, como o rato, ou, ainda, terá grande barriga, lembrando a forma de uma maçã silvestre, etc. Estas equivalências encontram-se também em Motlav (nome de uma parte da ilha Saddle; Rivers, p. 462). A conexão entre um indivíduo, de um lado, e, do outro, uma planta, um animal ou um objeto, não é geral: afeta apenas algumas pessoas. Não é, tampouco, hereditária e não acarreta proibições exógamas, entre homens e mulheres que a sorte tenha associado a seres da mesma espécie. (Frazer, vol. II, pp. 81-83, pp. 89-91 (citando Rivers) e vol. IV, pp. 286-287.)

Frazer vê, nessas crenças, a origem e a explicação das que foram assinaladas em Lifu, nas ilhas Loyauté, e em Ulawa e Malaita no arquipélago das Salomão. Acontece, algumas vezes, em Lifu, que um homem indique, antes de morrer, o animal — ave ou borboleta — sob a forma do qual reencarnará. O consumo deste animal, ou sua destruição, tornam-se proibidos a todos os seus descendentes: "É nosso antepassado", dizem e fazem-lhe uma oferenda. Igualmente, nas ilhas Salomão (Ulawa), onde Codrington notou que os habitantes recusavam plantar bananeiras e comer bananas, porque um importante personagem os havia, outrora, proibido, antes de morrer, a fim de nelas se poder reencarnar⁽¹⁾. Na Melanésia central, em consequência, os tabus alimentares deveriam ser procurados na imaginação fantástica de certos ancestrais: resultado indireto e repercussão a distância, crê Frazer, dos desejos irreprimíveis ou das imaginações doentias, freqüentes nas mulheres grávidas. Com este traço psicológico, promovido à categoria de fenômeno natural e universal, ter-se-ia a última origem de todas as crenças e práticas totêmicas. (Frazer, vol. II, pp. 106-107 e *passim*.)

(1) O fato é confirmado por IVENS, pp. 269-270, que adianta uma interpretação um pouco diferente. Não obstante, este autor cita outras proibições, tendo por origem a reencarnação de um antepassado. Cf. pp. 272, 468 e *passim*. Cf. também C. F. Fox, para crenças do mesmo tipo, em San Cristoval.

Que as mulheres de sua época e de seu meio experimentassem desejos quando estavam grávidas, e que este traço lhes fosse comum com as selvagens da Austrália e da Melanésia, bastava para convencer Frazer de sua universalidade e de sua origem natural. Senão, seria preciso atribuir à cultura o que se teria retirado da natureza e, então, admitir que, sob certos aspectos, poderia haver semelhanças alarmantes, porque diretas, entre as sociedades européias do fim do século XIX e as dos antropófagos. Mas, além de os desejos das mulheres grávidas não serem atestados em todos os povos do mundo, foram consideravelmente atenuados na Europa, desde um meio século, e poderia mesmo ser que, em certos meios, tenha completamente desaparecido. Existiam, sem dúvida, na Austrália e na Melanésia, mas, sob que forma? Como meio institucional, servindo para definir, por antecipação, certos elementos do *status* das pessoas e dos grupos. E, mesmo na Europa, é provável que os desejos das mulheres grávidas não sobreviverão ao desaparecimento de crenças do mesmo tipo, que as encorajavam — sob o pretexto de referir-se a elas — a fim de diagnosticar (em lugar de prognosticar) certas particularidades físicas ou psicológicas salientadas depois (e não antes) do nascimento das crianças. Supondo que os desejos das mulheres grávidas tenham um fundamento natural, este não poderia, pois, explicar as crenças e as práticas, que estão longe de ser gerais, e que podem tomar formas diferentes, conforme as sociedades.

Por outro lado, não se vê o que pôde levar Frazer a dar prioridade aos caprichos das mulheres grávidas sobre os dos velhos agonizantes, a não ser que, para morrer, é preciso, primeiro, nascer; mas, deste modo, todas as instituições sociais deveriam ter aparecido no intervalo de uma geração. Enfim, se o sistema de Ulawa, de Malaita e de Lifu derivou do de Motlav, de Mota e de Aurora, traços ou vestígios deste deveriam subsistir naquele. O que surpreende, ao contrário, é que os dois sistemas emparelham exatamente. Nada sugere que um seja, cronologicamente, anterior ao outro: sua relação não é a da forma primitiva à forma derivada, mas, antes, a que se observa entre formas simétricas e inversas uma da outra, como se cada sistema representasse uma transformação do mesmo grupo.

Em lugar de outorgar prioridades, coloquemo-nos, então, no nível do grupo e procuremos definir suas propriedades. Elas se resumem em uma tríplice oposição: de um lado, entre o

nascimento e a morte; do outro, entre o caráter individual ou coletivo, que se liga, seja a um diagnóstico, seja a uma proibição. Notemos, aliás, que a proibição decorre de um prognóstico: quem comer o fruto, ou o animal proibido, perecerá.

No sistema Motlav-Mota-Aurora, o termo pertinente da primeira oposição é o nascimento, no sistema Lifu-Ulawa-Malaita, é a morte; e, de forma correlata, todos os termos das outras oposições se invertem também. Quando o nascimento é o fato pertinente, o diagnóstico é coletivo, e a proibição (ou o prognóstico) é individual: a mulher grávida, ou próxima de o ser, que acha um animal ou um fruto, às vezes sobre o solo, às vezes extraviado em sua tanga, volta à aldeia, onde interroga parentes e amigos; o grupo social diagnostica coletivamente (ou pela boca de seus representantes qualificados) o *status* distintivo de uma pessoa que, breve, vai nascer e que será sujeita a uma proibição individual.

Mas, em Lifu, Ulawa e Malaita, todo este sistema cai. A morte torna-se o fato pertinente, e, no mesmo lance, o diagnóstico se faz individual, já que é pronunciado pelo agonizante, e a proibição se faz coletiva: submetendo a todos os descendentes de um mesmo antepassado e, às vezes, como em Ulawa, a toda uma população.

Os dois sistemas, dentro de um grupo, estão por conseguinte, numa relação de simetria invertida, como se vê no quadro seguinte, onde os sinais + e — correspondem, respectivamente, ao primeiro e ao segundo termo de cada oposição:

Oposições significativas:		Motlav-Mota-Aurora	Lifu-Ulawa-Malaita
Nascimento/morte		+	—
Individual/coletivo	diagnóstico	—	+
	proibição	+	—

Enfim, os fatos que revelamos permitem distinguir um caráter comum ao nível do grupo, e que o diferencia como grupo de todos os que fazem parte do mesmo conjunto, a saber: o conjunto dos sistemas de classificação que estabelecem uma homologia entre as diferenças naturais e as diferenças culturais (fórmula preferível à das instituições totêmicas). O caráter comum dos dois sistemas, que acabamos de estudar, pren-

de-se à sua natureza estatística e não universal. Nem um nem o outro se aplica, indistintamente, a todos os membros de uma sociedade: algumas crianças, apenas, são concebidas por obra de um animal ou de uma planta, alguns moribundos somente se reencarnam numa espécie natural. O domínio regido pelos sistemas, cada um em separado, consiste, pois, em uma amostra, cuja seleção, teoricamente pelo menos, é confiada à sorte. Por este duplo título, estes sistemas devem ser colocados, imediatamente, ao lado dos sistemas australianos do tipo aranda, como Frazer o viu, equivocando-se sobre a relação — lógica e não genética — que os une, ainda que respeitando sua especificidade. De fato, os sistemas aranda têm também um caráter estatístico, mas sua regra de aplicação é universal, já que o domínio que regem é co-extensivo à sociedade global.

*

Durante sua travessia da Austrália, Spencer e Gillen tinham já ficado impressionados com o caráter de sistema coerente que ofereciam as instituições das populações, distribuídas num eixo sul-norte, desde a grande baía australiana, até o golfo de Carpentária.

“Entre os arunta e os warramunga, as condições [sócio-religiosas] são exatamente inversas, mas como há, aliás, outros exemplos, os kaitish ilustram um estado intermediário.” (Spencer e Gillen, p. 164.)

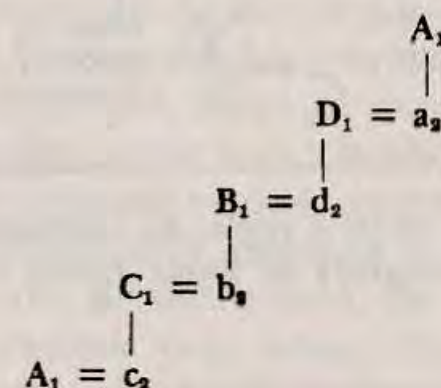
Ao sul, os arabanna reconhecem duas metades exógamas e clãs totêmicos e exógamos, igualmente matrilineares. O casamento, preferencial, segundo Spencer e Gillen, com a filha do irmão mais velho da mãe, ou da irmã mais velha do pai, era de tipo aranda, segundo Elkin, mas complicado por restrições totêmicas, que, como se sabe, não existem entre os aranda.

Nos tempos míticos (*ularaka*), os ancestrais totêmicos de- puseram espíritos-crianças (*mai-aurli*) em sítios totêmicos. Esta crença tem a sua equivalente entre os aranda. Mas, enquanto que, para estes últimos, os espíritos voltam, regularmente, a seu sítio de origem, à espera de uma nova encarnação, depois de cada encarnação os espíritos arabanna mudam de sexo, de metade e de totem, se bem que cada espírito percorra, regu-

larmente, um ciclo completo de *status* biológicos e sócio-religiosos. (Spencer e Gillen, pp. 146 sq.)

Se esta descrição correspondesse exatamente à realidade, ofereceria a imagem de um sistema simétrico e inverso ao dos aranda. Entre estes últimos, a filiação é patrilinear (e não matrilinear); as dependências totêmicas não são determinadas por uma regra de filiação, mas pela sorte de lugar onde a mulher passou, quando tomou conhecimento de sua gravidez: dito de outra forma, a repartição dos totens se faz de acordo com uma regra entre os arabanna, estatisticamente e pelo jogo de oportunidades, entre os aranda. Estritamente exógamos num caso, os grupos totêmicos são estranhos à regulamentação dos casamentos, no outro; de fato, entre os aranda, é um sistema de 8 subseções (e não mais de 2 metades apenas), sem ligação com as afiliações totêmicas, que rege as alianças matrimoniais, pela operação de um ciclo, como se pode ver representado na fig. 5 da página seguinte (1).

Simplificando-se muito e estribando-nos, por enquanto, nas informações antigas, seríamos, então, tentados a dizer que, entre os aranda, as coisas se passam para os humanos como se passam para os espíritos entre os arabanna. A cada geração, de fato, os espíritos mudam de sexo e de metade (deixamos de lado a mudança de grupo totêmico, já que a dependência totêmica não é pertinente no sistema aranda, e substituímo-la por uma mudança de subseção, que é o fenômeno pertinente); traduzidas em termos do sistema aranda, essas duas exigências corresponderiam ao ciclo:



onde as maiúsculas e as minúsculas representam os homens e as mulheres, respectivamente: ciclo que corresponde, não à

(1) Devemos este modo de representação gráfica, sob a forma de um toro, a nosso colega G. Th. Guilbaud.

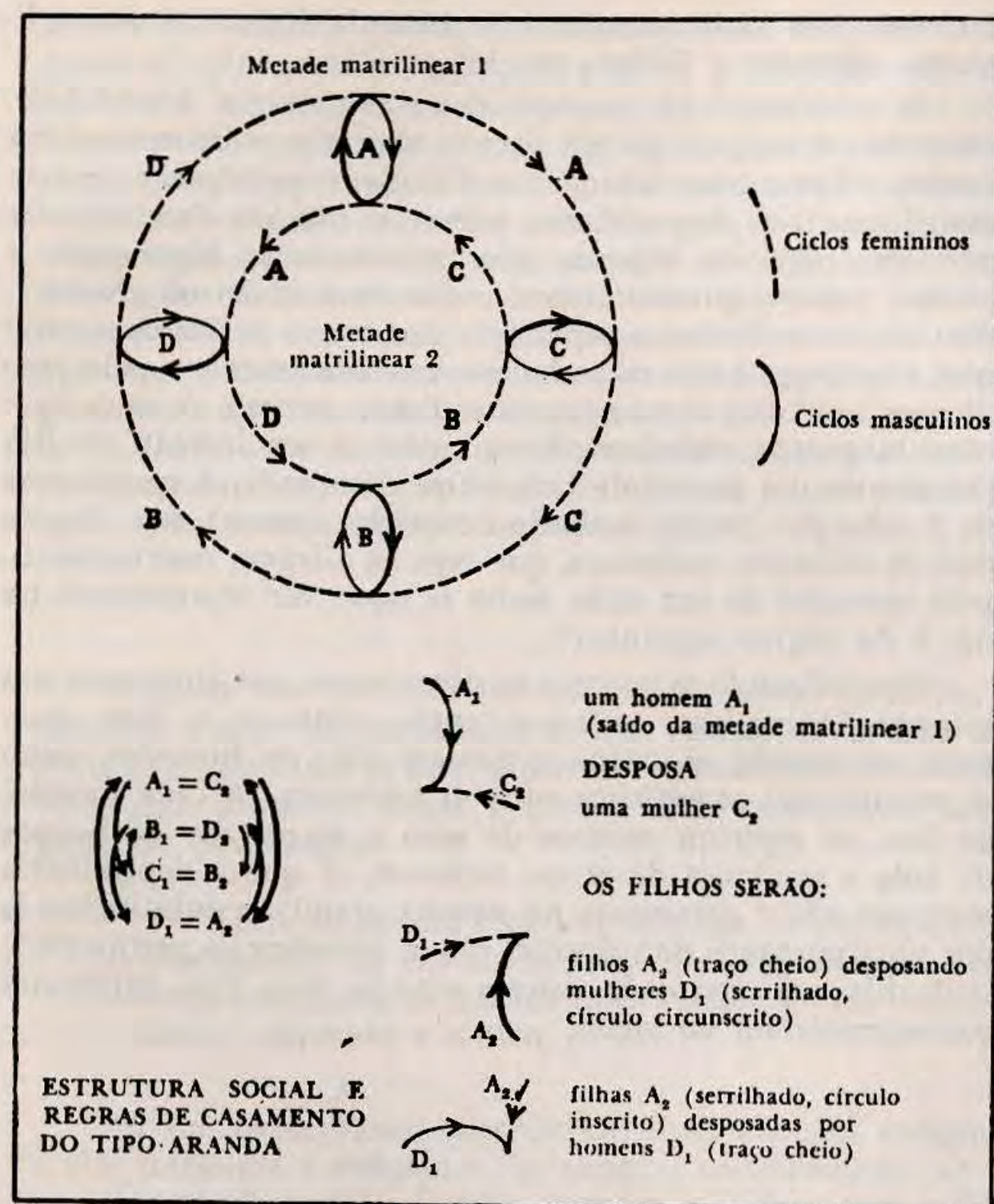


FIG. 5 — Estrutura social e regras de casamento do tipo aranda
(Laboratório de cartografia da Escola Prática de Altos Estudos).

própria estrutura da sociedade aranda, que distingue ciclos exclusivamente masculinos e ciclos exclusivamente femininos, mas ao procedimento (implícito nos termos do sistema), pelo qual esses pedaços são, se assim se pode dizer, *cosidos* juntos.

Convém, entretanto, levar em conta as críticas formuladas por Elkin contra a descrição de seus predecessores. Elkin sus-

peita que Spencer e Gillen não tinham percebido, entre os aranda, mais que uma forma de totemismo (Elkin 4, pp. 138-139), quando existiriam duas, como ele próprio verificou entre os arabanna: uma, patrilinear e cultural, outra, matrilinear e social, portanto exógama:

“Os membros de um culto totêmico patrilinear celebram ritos de crescimento, com o auxílio dos filhos de suas irmãs e lhes entregam, ritualmente, este totem cultural (depois a outros, por seu intermédio) *para comê-lo*, mas não se segue que sejam eles próprios sujeitos a uma proibição alimentar. Em compensação (...) abstêm-se, de forma estrita, de comer seu *madu*, ou totem social, ao qual, aliás, não rendem culto.” (Elkin 2a, p. 180.)

A descrição de Spencer e Gillen, Elkin objeta, então, que a hipótese de um ciclo completo, percorrido pelos espíritos totêmicos, é contraditória, porque implica uma mistura de duas formas de totemismo, que ele próprio tem como irreduzíveis. Pode-se, apenas, admitir que os totens culturais, patrilineares, alternam entre as duas metades, dentro de uma determinada linhagem masculina.

Sem pretender decidir a questão, limitar-nos-emos a lembrar as objeções de princípio, que formulamos alhures contra as análises particularizantes de Elkin; por outro lado, é justo salientar que Spencer e Gillen conheceram, ainda intacta, a cultura arabanna que, segundo seu próprio testemunho, Elkin encontrou num estado avançado de decomposição. Mesmo se fosse preciso prender-se à interpretação restritiva de Elkin, não deixaria de ser verdadeiro que, entre os aranda, são os vivos que “ciclaram”, enquanto que, entre seus vizinhos meridionais, são os mortos. Em outros termos, o que, entre os aranda, aparece como um *sistema*, se desdobra, entre os arabanna, sob a forma, de um lado, de *receita*, de outro lado, de *teoria*: pois a regulamentação dos casamentos pelo censo das incompatibilidades totêmicas, descrita por Elkin, é um procedimento puramente empírico, enquanto que o ciclo dos espíritos repousa, está claro, na especulação pura. Esta diferença entre os dois grupos acompanha-se de outras, que correspondem a verdadeiras inversões, e que se manifestam em todos os planos: matrilinear/patrilinear; 2 metades/8 subseções; totemismo mecânico/totemismo

estatístico; enfim, na hipótese em que as análises de Spencer e Gillen seriam exaustivas, totemismo exógamo/totemismo não-exógamo. Notar-se-á, também, que as subseções aranda têm grande rendimento funcional, porque são transitivas: as crianças oriundas do casamento $X = y$ serão Z, z , isto é, de outro grupo (social) que seus pais; ao contrário, os grupos (totêmicos) arabanna (que possuem a mesma função sociológica da regulamentação dos casamentos) têm um fraco rendimento funcional, porque são intransitivos: os filhos do casamento $X = y$ serão Y, y , reproduzindo, somente, o grupo de sua mãe. A transitividade (total ou parcial, conforme se adote a interpretação de Spencer e Gillen ou a de Elkin) encontra-se, apenas, no além arabanna, que devolve uma imagem conforme à da sociedade dos aranda vivos.

Enfim, a mesma inversão caracteriza o papel reservado ao limite territorial pelas tribos: os aranda emprestam-lhe um valor real e absoluto; é, no seu sistema, o único conteúdo plenamente significativo, já que cada sítio é, desde a origem dos tempos, destinado, exclusivamente, e de forma permanente, a uma espécie totêmica. Entre os arabanna, este valor é relativo e formal, pois o conteúdo local perde (em virtude da aptidão dos espíritos em percorrer um ciclo) muito de sua capacidade significativa. Os sítios totêmicos são portos de passagem, mais que domínios ancestrais...

Comparemos, agora, a estrutura social dos aranda com a de uma população mais ao norte, os warramunga, que são, também, patrilineares. Entre estes últimos, os totens são ligados às metades, isto é, eles têm uma função inversa da que exercem entre os aranda e análoga (mas de outra maneira) à que exercem entre os arabanna, cuja situação geográfica, em relação ao grupo de referência, é simétrica e inversa (vizinhos, respectivamente, setentrionais e meridionais dos aranda). Como os arabanna, os warramunga têm totens paternos e totens maternos, mas, diferente do que se passa entre os primeiros, são os totens paternos que são absolutamente proibidos, enquanto que os totens maternos são autorizados por meio da metade alterna (quando, entre os arabanna, os totens paternos são autorizados à metade alterna, por intermédio dos grupos culturais, membros da mesma metade).

O papel atribuído à metade alterna presta-se a uma análise por transformação. Não existe reciprocidade de metade

nos ritos de multiplicação dos aranda: cada grupo cultural celebra seus ritos de acordo, apenas, com suas conveniências, para benefício de outros grupos, que são, eles próprios, livres de comer um alimento, tornado, simplesmente, mais abundante pelo ministério do grupo oficiante. Ao contrário, entre os warramunga, a metade consumidora intervém ativamente, para obter que a outra metade celebre as cerimônias, das quais ela própria recolherá os proveitos.

Esta diferença traz consigo outras, que lhe são correlativas: num caso, os ritos de crescimento são assunto individual, no outro, assunto do grupo; entre os aranda, a celebração dos ritos de crescimento, que está entregue à iniciativa do homem, seu proprietário, apresenta um caráter estatístico: cada um oficia quando quer e sem coordenar sua iniciativa com outras. Mas, entre os warramunga, existe um calendário ritual e as festas se sucedem na ordem prescrita.

Reencontramos aqui, no plano do ritual, uma oposição já levantada (mas, então, para os aranda e os arabanna) entre uma estrutura periódica e uma estrutura aperiódica, que nos pareceu característica da comunidade dos vivos e da comunidade dos mortos. A mesma oposição formal existe, entre os aranda, de um lado e entre os warramunga e os arabanna, do outro, mas, aqui ela se manifesta num outro plano. Simplificando muito, poder-se-ia dizer que a situação entre os warramunga é, a esses dois respeito, simétrica à que prevalece entre os arabanna, com a diferença de que a filiação, patrilinear num caso, é matrilinear no outro; enquanto que os aranda, patrilineares como os warramunga, opõem-se a seus vizinhos do norte e do sul pelos rituais de celebração estatística, contrastando com os rituais de celebração periódica⁽¹⁾.

E não é tudo. Arabanna e warramunga concebem seus ancestrais totêmicos como personagens únicos e cuja aparência semi-humana e semi-animal oferece, de imediato, um caráter acabado. A esta concepção, os aranda preferem a de uma multiplicidade de ancestrais (para cada grupo totêmico), mas que são seres humanos incompletos. Sob este aspecto, e como Spencer e Gillen demonstraram, os grupos situados en-

(1) Entre os aranda, "não existe ordem fixa (...) cada cerimônia é a propriedade de um indivíduo determinado"; mas, entre os warramunga, "as cerimônias têm lugar em sequência regular A, B, C, D". (SPENCER e GILLEN, p. 193.)

tre os aranda e os warramunga — kaitish, unmatjera — ilustram um caso intermediário, já que seus ancestrs são representados, nos mitos, sob a forma de um conglomerado de seres humanos incompletos e de homens feitos. De um modo geral, a distribuição das crenças e dos costumes num eixo norte-sul faz aparecer, ora uma mudança gradual que vai de um tipo extremo à sua forma invertida, ora a recorrência das mesmas formas nos dois pólos, mas, então, expressas num contexto invertido: patrilinear ou matrilinear; a reviravolta estrutural dá-se no meio, isto é, entre os aranda (vide tabela na pág. seguinte).

Vê-se que, indo, se assim se pode dizer, dos aranda para os warramunga passa-se de um sistema de mitologia coletivista (multiplicidade de ancestrs), mas de ritual individual, para um sistema inverso, de mitologia individualizada, mas no qual o ritual é coletivista. Da mesma forma, entre os aranda, o solo está qualificado religiosamente (por suas atribuições totêmicas) e, entre os warramunga, o é socialmente (os territórios estão repartidos entre as metades). Enfim, observa-se, do sul ao norte, um desaparecimento progressivo dos churinga, fenômeno quase previsível, a partir das observações precedentes, já que o churinga funciona, no meio aranda, como a unidade de uma multiplicidade: representando o corpo físico de um ancestral, e retido por uma série de indivíduos sucessivos, como prova de sua filiação genealógica, o churinga atesta, na diacronia, a continuidade individual, cuja possibilidade poderia ser excluída pela imagem que os aranda se fazem dos tempos míticos⁽¹⁾.

Todas estas transformações deveriam ser, sistematicamente, inventariadas. Os karadjeri, entre os quais o *homem sonha* a afiliação totêmica de seu futuro filho, ilustram um caso simétrico e inverso ao dos aranda, em que é a *mulher* que *vive*. No norte da Austrália, o caráter sempre mais exigente das proibições totêmicas oferece uma espécie de equivalente "culinário" das sujeições próprias do sistema de 8 subseções, no plano da exogamia. Assim, certas populações proíbem, não apenas o consumo do próprio totem, mas ainda (completa ou condicionalmente) o dos totens do pai, da mãe, do avô paterno (ou do avô materno). Entre os kauralaig, das ilhas ao norte da península do cabo York, um indivíduo reconhece como totem o seu próprio e os da avó paterna, do avô materno e

(1) Cf. *infra*, pp. 272-273.

	NORTE			
	ARABANNA	ARANDA	KAITISH UNMATJERA	WARRAMUNGA
ANCESTRES TOTÊMICOS	seres completos, semi-humanos, semi-animais únicos	seres humanos incompletos múltiplos	seres humanos incompletos + homens feitos múltiplos	seres completos, semi-humanos, semi-animais únicos
ORGANIZAÇÃO SOCIAL	totemismo exógamo	não-congruência en- tre totens e metades totemismo não-exó- gamo		congruência entre totens e metades totemismo exógamo
RITUAL		exclusivismo recíproco das metades	iniciativa do grupo totêmico + assis- tência da metade alterna	reciprocidade das metades: iniciativa da metade alterna
CERIMÔNIAS TOTÊMICAS		propriedade individual		propriedade coletiva
CELEBRAÇÃO		aperiódica		periódica

da avó materna; o casamento é proibido nos quatro clãs correspondentes (Sharp, p. 66). Tratamos, mais acima, das proibições alimentares resultantes da crença de que um ancestral se tenha reencarnado numa espécie animal ou vegetal. Uma estrutura do mesmo tipo aparece nas ilhas Melville e Bathurst, mas, desta vez, no plano lingüístico: todos os homófonos do nome do defunto são evitados por seus descendentes, mesmo quando se trata de termos de uso corrente e cuja semelhança fonética é longínqua⁽²⁾. Não se proíbem as bananas, mas as palavras. Conforme os grupos considerados, as mesmas fórmulas aparecem e desaparecem, idênticas ou transpostas de um nível de consumo a outro, visando, ora ao uso das mulheres, ora ao dos alimentos, ora ao das palavras da linguagem.

É, talvez, porque as observações de Spencer e Gillen concernem a um número bastante restrito de tribos australianas (embora sendo, aliás, extraordinariamente ricas para cada uma), que eles tenham tido, melhor que seus continuadores, uma consciência aguda das relações sistemáticas entre os diferentes tipos. Mais tarde, os especialistas viram seu horizonte restringir-se à pequena área que eles estudavam; e, para aqueles que não renunciavam à síntese, a própria massa das informações, a prudência também, os dissuadiam de meter-se à procura de leis. Mais nossos conhecimentos se acumulam, mais o esquema do conjunto se torna obscuro, porque as dimensões se multiplicam e o crescimento dos eixos de referência, além de um certo limite, paralisa os métodos intuitivos: não se chega mais a imaginar um sistema, desde que sua representação exija um *continuum* ultrapassando três ou quatro dimensões. Mas não é proibido sonhar que se possa um dia transferir, para cartões perfurados, toda a documentação disponível a respeito das sociedades australianas, e demonstrar, com o auxílio de um ordenador, que o conjunto de suas estruturas tecno-econômicas, sociais e religiosas, se assemelha a um vasto grupo de transformações.

A idéia é tanto mais sedutora, que nós podemos ao menos imaginar por que a Austrália, melhor que qualquer outro continente, ofereceria a tal experiência um terreno privilegiado. Malgrado os contactos e as trocas com o mundo exterior,

(2) Como em diversas tribos índias, onde a proibição de pronunciar o nome dos sogros se estende a todas as palavras que lhe entrem na composição. Cf. *infra*, p. 206.

que se produziram também lá, as sociedades australianas evoluíram, provavelmente, em vaso fechado, a um grau maior do que deva ter sido o caso alhures. Por outro lado, esta evolução não foi sofrida passivamente: foi querida e concebida, pois, poucas civilizações, tanto quanto a australianas, parecem ter tido o gosto da erudição, da especulação e do que aparece, às vezes, como um "dandismo" espiritual, tão estranha possa parecer a expressão quando se aplica a homens cujo nível de vida material era tão rudimentar. Mas que ninguém se engane: estes selvagens peludos e ventrudos, cuja aparência física nos lembra os burocratas adiposos, ou os veteranos do Império, tornando sua nudez mais incongruente ainda, estes adeptos meticolosos de práticas que nos parecem salientar uma perversidade infantil — manipulações e apalpadelas genitais, torturas, emprego laborioso de seu próprio sangue e de suas próprias excreções e secreções (como fazemos, mais discretamente e sem nisso pensar, umedecendo de saliva os selos, para colá-los) — foram, sob muitos aspectos, verdadeiros esnobes; o termo lhes foi, aliás, aplicado por um especialista, nascido e criado no meio deles, que falava sua língua. (T. G. H. Strehlow, p. 82.) Quando os encaramos sob esta luz, parece-nos menos surpreendente que, tão logo lhes ensinaram as artes recreativas, se pusessem a pintar aquarelas tão insípidas e aplicadas, como se poderiam esperar de solteironas (Prancha VIII).

Se, durante séculos ou milênios, a Austrália viveu curvada sobre si mesma⁽¹⁾, e se, neste mundo fechado, as especulações e as discussões causaram furor; enfim, se as influências da moda foram, muitas vezes, determinantes, pode-se compreender que se tenha constituído uma espécie de estilo sociológico e filosófico comum, que não excluía as variações metodicamente procuradas e no qual, mesmo as mais ínfimas, eram salientadas e comentadas, com uma intenção favorável ou hostil. Cada grupo era, sem dúvida, guiado por seus motivos, menos contraditórios do que parecem, para fazer como os outros, tão bem quanto os outros, melhor do que os outros, e não como os outros: quer dizer, refinar, constantemente, temas, dos quais apenas os contornos gerais eram fixados pela tradição e pelo uso. Em suma, no domínio da organização social e do pensa-

(1) Com exceção das regiões setentrionais muito certamente; e a estas não faltavam contactos com o resto do continente. A fórmula não tem, pois, senão valor relativo.

mento religioso, as comunidades australianas procederam como as sociedades camponesas da Europa, em matéria de trajes, no fim do século XVIII e no princípio do século XIX. Que cada comunidade devesse ter seus trajes e que para os homens e para as mulheres, respectivamente, estes fossem, *grosso modo*, compostos dos mesmos elementos, não foi posto em questão: aplicavam-se somente em distinguir-se da aldeia vizinha e em ultrapassá-la pela riqueza ou pela habilidade do detalhe. Todas as mulheres usam coifas, mas, de uma região a outra, as coifas são diferentes; aliás, em termos de endogamia, a linguagem das coifas servia, entre nós, para formular as regras do casamento ("não se casam senão na coifa"), ao modo dos australianos — mas, em termos de exogamia — na linguagem das seções ou dos totens. A dupla ação do conformismo geral (que é o fato de um universo fechado) e do particularismo da comunidade tende, aqui como alhures, e entre os selvagens australianos como nas nossas sociedades camponesas, a tratar a cultura segundo a fórmula musical do "tema e variações".

*

Nestas condições históricas e geográficas favoráveis, e que definimos sucintamente, é, pois, concebível que, mais completa e sistematicamente talvez que nas outras regiões do mundo, as culturas australianas apareçam, umas e outras, numa relação de transformação. Mas, esta relação externa não deve fazer negligenciar a mesma relação, desta vez interna, que existe, de maneira bem mais geral, entre os diferentes níveis de uma cultura particular. Como já sugerimos, as noções e as crenças do tipo "totêmico" merecem, principalmente, a atenção, porque elas constituem, para as sociedades que as elaboraram ou adotaram, códigos que permitem, sob a forma de sistemas conceituais, assegurar a convertibilidade das mensagens aferentes a cada nível, sejam eles tão afastados uns dos outros como os que dizem respeito, exclusivamente, parece, quer à cultura, quer à sociedade, isto é, às relações que os homens entretêm entre si, ou a manifestações de ordem técnica e econômica, das quais se poderia crer que concernem, antes, às relações do homem com a natureza. Esta mediação entre natureza e cultura, que é uma das funções distintivas do operador totêmico, permite compreender o que pode haver de verdadeiro, mas, também, de parcial e mutilado, nas interpretações de Durkheim

e de Malinowski, que tentaram, cada um, alojar o totemismo em um só desses dois domínios, quando ele é, acima de tudo, meio (ou esperança) de transcender sua oposição.

É o que expôs bem à luz Lloyd Warner, a respeito dos murngin, da terra de Arnhem. Estes australianos setentrionais explicam a origem dos seres e das coisas por um mito, que é base também de parte importante de seu ritual. Na origem dos tempos, as duas irmãs Wawilak puseram-se em marcha, na direção do mar, denominando, na passagem, os lugares, os animais e as plantas; uma estava grávida, a outra levava seu filho. Antes de partir, elas se haviam unido, de fato, incestuosamente, a homens de sua metade.

Depois de a mais nova dar à luz, prosseguiram sua viagem e pararam, um dia, perto de um tanque, onde vivia a grande serpente Yurlunggur, totem da metade Dua, à qual elas pertenciam. Mas a mais velha poluiu a água, com sangue menstrual; o píton, indignado, saiu, provocou um dilúvio, seguido de inundação geral, depois engoliu as mulheres e seus filhos. Enquanto a serpente esteve levantada, as águas recobriram a terra e a vegetação. Desapareceram, quando ela se tornou a deitar.

Ora, como o explica Warner, os murngin associam, conscientemente, a serpente e a estação das chuvas, que causa uma inundação anual. Nessa região do mundo, o desenrolar das estações é tão regular que se pode, salienta um geólogo, prevêê-la um dia antes. As precipitações elevam-se, muitas vezes, a 150cm, no espaço de 2 a 3 meses. Passa-se de 5cm em outubro, a 25cm em dezembro e a 40cm em janeiro; a estação seca sobrevém também rapidamente. Um diagrama das precipitações, em Port Darwin, estabelecido num período de 46 anos, poderia ser a própria imagem da serpente Yurlunggur, levantada sobre seu poço, tocando o céu com a cabeça e inundando a terra (fig. 6).

Esta divisão do ano em duas estações contrastadas, uma durando 7 meses, caracterizada por uma seca intensa, a outra de 5 meses, acompanhada de precipitações violentas e de grandes ressacas, que inundam a planície costeira, várias dezenas de quilômetros terra adentro, impõe sua marca na atividade e no pensamento dos indígenas. A estação das chuvas constrange os murngin a dispersar-se. Em pequenos grupos, refugiam-se nas zonas não submersas, onde levam uma vida pre-

cária, ameaçada pela fome e pela inundação. Mas, quando as águas se retiram, uma copiosa vegetação surge em alguns dias e os animais aparecem: a vida coletiva recomeça, a abundância reina. Entretanto, nada disto teria sido possível se as águas não tivessem invadido e fecundado a planície.

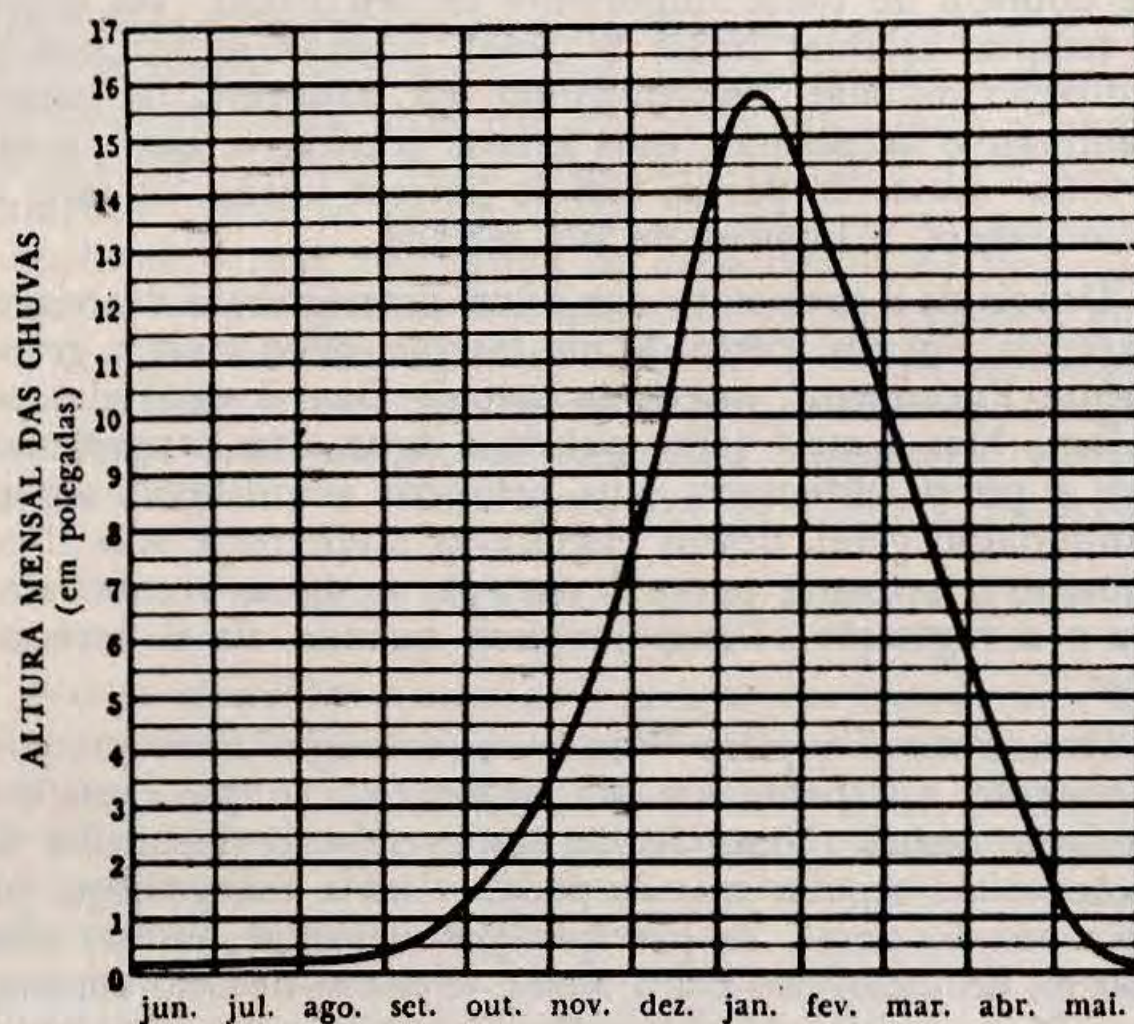


FIG. 6 — Altura média das precipitações pluviais em Port Darwin, calculada num período de 46 anos.
(Segundo WARNER, gráfico XI, p. 380.)

Do mesmo modo que as estações e os ventos são divididos entre as duas metades (a estação das chuvas, os ventos de oeste e de noroeste são Dua; a estação seca e os ventos do sudeste, Yiritja), os protagonistas do grande drama mítico são, respectivamente, associados, a serpente à estação das chuvas, as irmãs Wawilak à estação seca: uma representa o elemento masculino e iniciado, as outras, o elemento feminino e não-iniciado. É preciso que os dois colaborem para que haja vida: como o explica o mito, se as irmãs Wawilak não tivessem come-

tido o incesto e poluído o poço de Yurlunggur, não teria havido, na terra, nem vida nem morte; nem cópula nem reprodução; e o ciclo das estações não teria existido.

O sistema mítico e as representações que proporciona servem, portanto, para estabelecer relações de homologia entre as condições naturais e as condições sociais, ou, mais exatamente, para definir uma lei de equivalência entre contrastes significativos, que se situam em vários planos: geográfico, meteorológico, zoológico, botânico, técnico, econômico, social, ritual, religioso e filosófico. O quadro de equivalências se apresenta, *grosso modo*, da seguinte maneira:

<i>Puro, sagrado</i>	macho	superior	fertilizante (chuvas)	estação má
<i>Impuro, profano</i>	fêmea	inferior	fertilizado (terra)	estação boa

Salta aos olhos que este quadro, que formula o cânone da lógica indígena, contém em si uma contradição. Com efeito, os homens são superiores às mulheres, os iniciados aos não-iniciados, o sagrado ao profano. Todavia, todos os termos superiores são postos como homólogos da estação das chuvas, que é a da fome, do isolamento e do perigo; enquanto que os termos inferiores são homólogos da estação seca, durante a qual reina a abundância e são celebrados os ritos sagrados.

“A categoria de idade masculina dos iniciados é um elemento “serpente” e purificador e o grupo sociológico das mulheres constitui o grupo impuro. Engolindo o grupo impuro, o grupo serpente masculino “engole” os neófitos [e assim os faz passar] à categoria de idade masculina, ritualmente pura, ao mesmo tempo em que a celebração do ritual total purifica o grupo, ou tribo, em sua totalidade.”

“Segundo o simbolismo murngin, a serpente é o princípio natural civilizador; e isto explica que seja identificada à sociedade dos homens, antes que à das mulheres; se não, dever-se-ia exigir que o princípio masculino,

ao qual estão ligados os mais altos valores sociais, fosse associado pelos murngin à estação seca, que é, também, o período do ano dotado do mais alto valor, sob o ponto de vista social." (Warner, p. 387.)

Verifica-se, entretanto, num sentido, o primado da infraestrutura: a geografia, o clima, sua repercussão no plano biológico, colocam o pensamento indígena diante de uma situação contraditória: há duas estações, como há dois sexos, duas sociedades, dois graus de cultura (uma "alta" — a dos iniciados — outra "baixa"; para esta distinção, cf. Stanner I, p. 77); mas, no plano natural, a estação boa está subordinada à má, enquanto que, no plano social, a relação inversa prevalece entre os termos correspondentes. Por conseguinte, é preciso escolher que sentido se dará à contradição. Se a estação boa fosse decretada masculina, já que é superior à má, e já que os homens e os iniciados são superiores às mulheres e aos não-iniciados (de cuja categoria as mulheres também fazem parte), seria preciso atribuir ao elemento profano e feminino, não apenas o poder e a eficácia, mas também a esterilidade, o que seria duplamente contraditório, já que o poder social pertence aos homens e a fecundidade natural às mulheres. Resta, ainda, a outra escolha, cuja contradição — não menos real — pode ser, pelo menos, disfarçada pela dupla dicotomia da sociedade global em homens e mulheres (ritualmente, e não mais apenas naturalmente diferenciados), e do grupo dos homens em velhos e novos, iniciados e não-iniciados, segundo o princípio de que, na sociedade dos homens, os não-iniciados estão, em relação aos iniciados, na mesma situação que as mulheres em relação aos homens, no plano da sociedade geral. Por este motivo, os homens renunciam a encarnar o lado feliz da existência, porque não podem, ao mesmo tempo, regê-lo e personificá-lo. Irrevogavelmente votados ao papel de proprietários melancólicos de uma felicidade acessível somente por pessoa interposta, talharão uma imagem de si mesmos de acordo com um modelo ilustrado por seus anciãos e por seus sábios; e é surpreendente que dois tipos de pessoas, as mulheres de um lado, os homens velhos do outro, formem, a título seja de meios, seja de donos da felicidade, os dois pólos da sociedade australiana e que, para ter acesso à plena masculinidade, os rapazes devam renunciar provisoriamente a umas e submeter-se permanentemente a outros.

Sem dúvida, os privilégios sexuais dos velhos, o controle que exercem sobre uma cultura esotérica e sobre ritos de iniciação, sinistros e misteriosos, são traços gerais das sociedades australianas e dos quais, em outras partes do mundo, se encontrarão exemplos. Não pretendemos que todos estes fenômenos se expliquem como uma consequência de condições que, por serem naturais, estão nitidamente localizadas. Para evitar malentendidos, dos quais o menor não seria a acusação de ressuscitar um velho determinismo geográfico, é-nos, pois, necessário precisar nosso pensamento.

Em primeiro lugar, as condições naturais não são experimentadas. E o que é mais, não têm existência própria, pois são função das técnicas e do gênero de vida da população que as define e que lhes dá um sentido, explorando-as em determinada direção. A natureza, em si, não é contraditória; pode sê-lo, apenas, nos termos da atividade humana particular, que nela se inscreve; e as propriedades do meio adquirem significações diferentes, segundo a forma histórica e técnica de que nela se reveste tal ou qual gênero de atividade. Por outro lado, e mesmo promovidas a este nível humano, que pode, só ele, conferir-lhes inteligibilidade, as relações do homem com o meio natural representam o papel de objetos de pensamento: o homem não se apercebe delas passivamente, tritura-as depois de havê-las reduzido a conceitos, para daí formar um sistema, que nunca é predeterminado: supondo-se que a situação seja a mesma, presta-se sempre a várias sistematizações possíveis. O erro de Mannhardt e da escola naturalista foi o de crer que os fenômenos naturais são *o que* os mitos procuram explicar: quando são antes aquilo *por meio do que* os mitos procuram explicar realidades que não são, elas próprias, de ordem natural, mas lógica.

Eis, portanto, em que consiste o primado das infra-estruturas. De início, o homem é semelhante ao jogador, que toma nas mãos, quando se senta à mesa, cartas que não inventou, já que o jogo de cartas é um *dado* da história e da civilização. Em segundo lugar, cada repartição de cartas resulta de uma distribuição contingente entre os jogadores e se faz sem que eles o percebam. Há *mãos* aceitas passivamente, mas que cada sociedade, como cada jogador, interpreta nos termos de vários sistemas, que podem ser comuns ou particulares: regras de um jogo ou regras de uma tática. E é bem sabido que, com a mesma mão, jogadores diferentes não farão a mesma par-

tida, se bem que não possam, constrangidos também pelas regras, com outra qualquer, fazer qualquer partida.

Para explicar a freqüência observada de certas soluções sociológicas, que não se podem prender a condições particulares objetivas, não invocaremos o conteúdo, mas a forma. A matéria das contradições conta menos que o fato de que contradições existam e seria necessário grande casualidade para que a ordem social e a ordem natural se prestassem de chofre a uma síntese harmoniosa. Ora, as formas de contradições são muito menos variadas que seus conteúdos empíricos. Nunca se sublinhará bastante a indigência do pensamento religioso: ela explica que os homens tenham, tantas vezes, recorrido aos mesmos meios, para resolver problemas cujos elementos concretos podem ser muito diferentes, mas que têm em comum pertencerem todos a "estruturas de contradição".

Para voltar aos *murngin*, vê-se bem como o sistema de representações totêmicas permite unificar campos semânticos heterogêneos, à custa de contradições, que o ritual terá, por função, ultrapassar, "representando-as": a estação das chuvas absorve literalmente a estação seca, como os homens "possuem" as mulheres, como os iniciados "engolem" os não-iniciados, como a fome destrói a abundância, etc. Mas, o exemplo dos *murngin* não é único, e temos, para outras regiões do mundo, indicações significativas de uma "codificação", em termos totêmicos, de uma situação natural. Interrogando-se sobre a representação, tão freqüente na América do Norte, do trovão sob a forma de ave, um especialista dos *ojibwa* faz a seguinte observação:

"Segundo as observações meteorológicas, o número médio dos dias em que se ouve o trovão começa por um em abril, e aumenta até cinco no meio do verão (julho), depois diminui até um único dia em outubro. Ora, se se consulta o calendário da migração das aves, verifica-se que as espécies que hibernam no sul começam a aparecer em abril e desaparecem, quase completamente, o mais tardar, em outubro (...) Assim, o caráter "de ave" dos pássaros-trovão pode, até certo ponto, ser explicado racionalmente, em função de fenômenos naturais e de sua observação." (Hallowell, p. 32.).

Se se quer interpretar corretamente as personificações dos fenômenos naturais, freqüentes no panteão havaiano, é pre-

ciso, como Warner o fez para a Austrália, referir-se às indicações meteorológicas. Impossível, com efeito, diferenciar e situar com precisão os deuses Kane-hekili (o macho sob a forma de doce chuva), Ka-poha'ka'a (o macho (= céu) que remove rochedos), idêntico a Ka'uila-nuimakeha (o macho (= céu) do relâmpago violento), etc., se não se recolhem antes certos dados pertinentes:

"As chuvas, que sobrevêm no fim de janeiro e continuam em fevereiro e março (...) revestem-se dos seguintes aspectos meteorológicos: de início, cúmulos baixos e sombrios, sobre o mar e as terras elevadas, acompanhados de imobilidade atmosférica, que parece opressiva e sinistra; depois, trovões "secos", ruidosos e ameaçadores quando estão perto, ou percebidos como um canhoneio longínquo; bem depressa seguidos de uma chuva doce e calma, que engrossa rapidamente e se transforma em aguaceiro; um forte trovão a acompanha, sonoro, que fustiga as terras altas, envolvidas em nuvens e cortinas de chuvas, passando lentamente ao longo das cristas, ou contornando as montanhas, muitas vezes para desaparecer do lado do mar, onde ecoa em golpes surdos, antes de voltar pela direção oposta à que havia tomado ao longo das cristas, fenômeno provocado pela ação ciclônica, em miniatura, dos ventos e pela convecção." (Handy e Pukui, p. 118, n.º 17.)

*

Se as representações totêmicas se reduzem a um código, o que permite passar de um sistema a outro, seja ele formulado em termos naturais ou em termos culturais, perguntar-se-á, talvez, porque essas representações são acompanhadas de regras de ação: à primeira vista, pelo menos, o totemismo ou o que se apresenta como tal, ultrapassa os limites de uma simples linguagem, não se contenta com ditar regras de compatibilidade e de incompatibilidade entre os signos; funda uma ética, prescrevendo, ou interditando, condutas. É, pelo menos, o que parece resultar da associação, tão freqüente, das representações totêmicas, de um lado com proibições alimentares, do outro com regras de exogamia.

Responderemos, primeiro, que essa suposta associação procede de uma petição de princípio. Se foi convenção definir o totemismo pela presença simultânea de denominações animais ou vegetais, de proibições atingindo espécies correspondentes e da interdição de casar-se entre pessoas que partilham do mesmo nome e da mesma proibição, então está claro que a ligação entre essas observâncias apresenta um problema. Mas, como já foi notado há muito tempo, cada uma pode estar presente sem as outras, ou duas quaisquer dentre elas, sem a terceira.

Isto é particularmente claro no caso das proibições alimentares, que formam um vasto e complexo conjunto, cujas interdições, ditas totêmicas (isto é, resultantes de uma afinidade coletiva com uma espécie natural ou uma classe de fenômenos ou de objetos), ilustram apenas um caso particular. O feiticeiro ndembu, que é, acima de tudo, um vidente, não deve consumir carne de cefalópio, porque o couro desse animal é irregularmente manchado; caso contrário sua presciência se arriscaria a extraviar-se, a torto e a direito, em vez de concentrar-se nas questões importantes. O mesmo raciocínio lhe proíbe, também, a zebra, os animais de pelagem escura (que escureceriam sua clarividência), uma espécie de peixe de espinhas aceradas (que ameaçariam picar seu fígado, órgão da adivinhação) e várias espécies de espinafres de folhas "escorregadias", para que seu poder não escape para fora. (V. W. Turner 2, pp. 47-48.)

Durante o período da iniciação, o rapaz luvale não pode urinar senão nos troncos das seguintes árvores: *Pseudolachnostylis deckendti*, *Hymenocardia mollis*, *Afrormosia angolensis*, *Vangueriopsis lanciflora*, *Swartzia madagascariensis*, essências de madeira dura, que simbolizam o pênis em ereção e cujos frutos evocam a fertilidade e a vida. Também lhes é proibido comer carne de diversos animais: *Tilapia melanopleura*, peixe de barriga vermelha, cor de sangue; *Sarcodaces* sp. e *Hydrocyon* sp. de dentes pontiagudos, simbólicos das dores consecutivas à circuncisão; *Clarias* sp., cuja pele viscosa lembra as cicatrizações difíceis; o ginete malhado, símbolo da lepra; a lebre de incisivos cortantes e as pimentas "picantes", evocadoras dos sofrimentos do circunciso, etc. As moças iniciadas estão sujeitas a proibições paralelas. (C. M. N. White, I, 2.)

Citamos estas proibições, porque são especializadas, bem definidas e racionalizadas com precisão; na categoria geral das

proibições alimentares, podem ser situadas no lado oposto das proibições totêmicas, das quais se distinguem facilmente. Mas, entre os fang, do Gabão, Tessmann inventariou um número elevado de proibições que ilustram, não apenas os tipos extremos, mas formas intermediárias, o que explica porque, mesmo entre os partidários das interpretações totêmicas, a existência do totemismo entre os fang foi asperamente discutida.

As proibições, que os fang chamam pelo termo geral de *beki*, atingem, conforme os casos, as mulheres e os homens, os iniciados e os não-iniciados, os adolescentes e os adultos, os casais que esperam, ou não, um filho.

Situam-se, por outro lado, em campos semânticos muito variados. Não devem comer o interior das presas do elefante, porque é uma substância mole e amarga; a tromba do elefante, porque correm o risco de ficar com os membros embrandecidos; os carneiros e as cabras, com receio de que peguem sua respiração ofegante; o esquilo é proibido às mulheres grávidas, porque torna o parto difícil (cf. *supra*, p. 83); o rato o é, especialmente às moças, pois é impudente, rouba a mandioca lavada e as moças arriscariam ser igualmente "roubadas"; mas, o rato é também proibido num plano mais geral, porque vive perto das habitações e é considerado como um membro da família (...). Certas aves são evitadas, seja em virtude de um grito desagradável, seja por seu aspecto físico. As crianças não devem comer larvas de libélula, que lhes poderia causar urina solta.

A hipótese de uma experiência dietética, encarada por Tessmann, foi retomada recentemente por Fischer, a respeito dos indígenas de Ponapé, que acreditam que a violação dos tabus alimentares acarreta desordens fisiológicas, muito semelhantes, pela sua descrição, a fenômenos de alergia. Mas este autor demonstra que, mesmo entre nós, as perturbações alérgicas têm, muitas vezes, uma origem psicossomática: para muitas pessoas, resultam da violação de um tabu de natureza psicológica e moral. O sintoma, natural na aparência, fica, então, na dependência de um diagnóstico cultural.

No caso dos fang, dos quais citamos apenas algumas proibições, tomadas por acaso na imponente lista elaborada por Tessmann, trata-se mais de analogias religiosas: animais de chifres associados à lua; chipanzé, porco, serpente píton, etc., por causa de seu papel simbólico em certos cultos. Que as proi-

bições não resultem das propriedades intrínsecas da espécie visada, mas do lugar que lhes é designado num ou em vários sistemas de significação, ressalta claramente do fato de que a galinha-d'angola é proibida às iniciadas do culto feminino nkang, quando, nos cultos masculinos, a regra inversa prevalece: o animal do culto é permitido aos iniciados, mas proibido aos noviços. (Tessmann, pp. 58-71.)

Existem, portanto, proibições alimentares organizadas em sistema, mesmo sendo extra ou paratotêmico. Inversamente, muitos dos sistemas tidos, tradicionalmente, como totêmicos, encerram proibições que não são alimentares. A única proibição alimentar atestada, entre os bororos, do Brasil Central, concerne à carne dos cervídeos, isto é, espécies não-totêmicas; mas, os animais ou plantas, que servem de epônimos aos clãs e aos subclãs, não parecem ser objeto de proibições particulares. Os privilégios e as interdições, ligados às atribuições clânicas, manifestam-se num outro plano: o das técnicas, das matérias-primas e dos ornamentos, já que cada clã se diferencia dos outros, principalmente nas festas, pelos enfeites de plumas, de nácar e outras substâncias, das quais, não somente a natureza, mas a forma e o modo de serem trabalhadas são estritamente fixados em cada clã. (Lévi-Strauss 2, cap. xxii.)

Os tlingit setentrionais, que vivem na costa do Alasca, têm, eles também, brasões e emblemas clânicos, guardados zelosamente. Mas os animais representados ou evocados não são objeto de nenhuma proibição, exceto sob uma forma irrisória: o povo do lobo não pode criar este animal, nem o do corvo, sua ave epônima; e diz-se que os membros do clã da rã têm medo destes batráquios (McClellan).

Entre os algonquim centrais, que ignoram proibições alimentares que atinjam os animais epônimos dos clãs, estes últimos se diferenciam, sobretudo, por pinturas corporais, roupas particulares e pelo uso de um alimento cerimonial especial para cada um. Entre os fox, as proibições clânicas não são nunca, ou quase nunca, alimentares; e correspondem aos mais diversos gêneros; o clã do trovão não tem o direito de fazer desenhos do lado oeste do tronco das árvores nem de se lavar nu; ao clã do peixe é proibido construir barragens de pesca, e ao clã do urso, de subir nas árvores. O clã do bisão não pode esfolar um animal de cascos nem olhá-lo quando morre; o do lobo não pode enterrar os seus membros nem bater em

cães; o clã da ave não deve fazer mal às aves; usar penas na cabeleira é proibido ao clã da águia. Os membros do clã "chefe" não podem nunca falar mal de um ser humano, os do clã do castor não podem atravessar, a nado, um curso d'água; os do lobo branco não têm o direito de gritar. (Michelson 2.)

Lá mesmo, onde as proibições alimentares são melhor atestadas, estranha-se ver que, raramente, elas constituam um traço uniformemente difundido. Numa região tão circunscrita como a península do cabo York, na Austrália setentrional, descreveram-se e analisaram-se dezenas de culturas vizinhas (que compreendem uma centena de tribos). Todas possuem uma, ou várias formas de totemismo: de metade, de seção, de clã ou de grupo cultural, mas algumas apenas acrescentam proibições alimentares. Entre os kauralaig, patrilineares, o totemismo clânico encerra proibições. É o contrário entre os yathaikeno, igualmente patrilineares, onde, apenas os totens iniciatórios, transmitidos por linha materna, são proibidos. Os koko yao têm totens de metades transmitidos por linha materna e proibidos, totens clânicos, transmitidos por linha paterna e permitidos, enfim, totens iniciatórios, transmitidos por linha materna e proibidos (...). Os tjongandji só têm totens clânicos patrilineares, aos quais não atinge nenhuma proibição. Os okerkila distinguem-se em dois grupos, oriental e ocidental, dos quais, um tem proibições e o outro, não. Os maithakudi abstêm-se de consumir os totens clânicos que, entre eles, são matrilineares; se bem que patrilineares, os laierdila obedecem à mesma regra (Sharp) (fig. 7).

Como considera o autor destas observações:

"A proibição de matar e de comer os totens comestíveis está sempre ligada aos cultos maternos e ao totemismo social, em linha materna. Os tabus são mais variáveis no que concerne aos totens de culto, transmitidos por linha paterna, e são encontrados, mais freqüentemente, no nível dos totens de metades, do que no dos totens de clãs." (Sharp, p. 70.)

Assim, acha-se confirmada, para uma região particular, uma relação geral, apontada por Elkin para a escala do continente, entre proibições alimentares e instituições matrilineares. Como as instituições sociais são obra dos homens — em

regra geral e particularmente na Austrália — isto significa que existe uma conexão entre macho e consumidor, fêmea e produto consumido, a respeito do qual voltaremos a falar.

Enfim, conhecem-se casos, em que a noção da proibição alimentar se vira do avesso, se assim se pode dizer, como uma luva; de proibição transforma-se em obrigação; e esta atinge, não a mim, mas a outrem; enfim, refere-se, não mais ao animal totêmico, encarado como alimento, mas ao alimento desse alimento. Esta notável transformação foi observada em certos grupos de índios chippewa, que permitem matar e comer o totem, mas, não, insultá-lo. Se um indígena ridiculariza ou insulta o animal epônimo de outro indígena, este informa o clã, que prepara um festim, composto, de preferência, do alimento do animal totêmico: assim, bagas e grãos selvagens, se o animal for um urso. O insultador, solenemente convidado, é obrigado a empanturrar-se “a arrebentar”, dizem os informantes, até que reconheça a força do totem (Ritzenthaler).

De tais fatos, podem-se tirar duas conclusões. Em primeiro lugar, a diferença entre a espécie permitida e a proibida explica-se, menos por uma nocividade suposta, que seria atribuída à segunda e, portanto como uma propriedade intrínseca de ordem física ou mística, que pela preocupação mesma de introduzir uma distinção entre espécie “marcada” (no sentido que os lingüistas dão a este termo) e espécie “não-marcada”.

Proibir certas espécies não é mais do que um meio, entre outros, de afirmá-las como significativas e a regra prática aparece, assim, como um operador a serviço do sentido, numa lógica que, sendo qualitativa, pode trabalhar com o auxílio de comportamentos tanto quanto com o de imagens. Sob este ponto de vista, certas observações antigas poderão parecer mais dignas de atenção do que, geralmente, se acreditou: descreveram a organização social dos wakelbura, de Queensland, na Austrália oriental, como formada por quatro classes, rigorosamente exógamas, mas, se assim é permitido dizer, “endoculinárias”. Este traço já havia despertado as dúvidas de Durkheim, e Elkin salienta que ele repousa num testemunho único e pouco digno de fé. Elkin nota, entretanto, que a mitologia aranda evoca uma situação semelhante, já que os ancestrais totêmicos alimentavam-se, exclusivamente, de seu alimento particular, enquanto que hoje é o inverso: cada grupo totêmico alimenta-se dos demais totens e abstém-se dos seus.

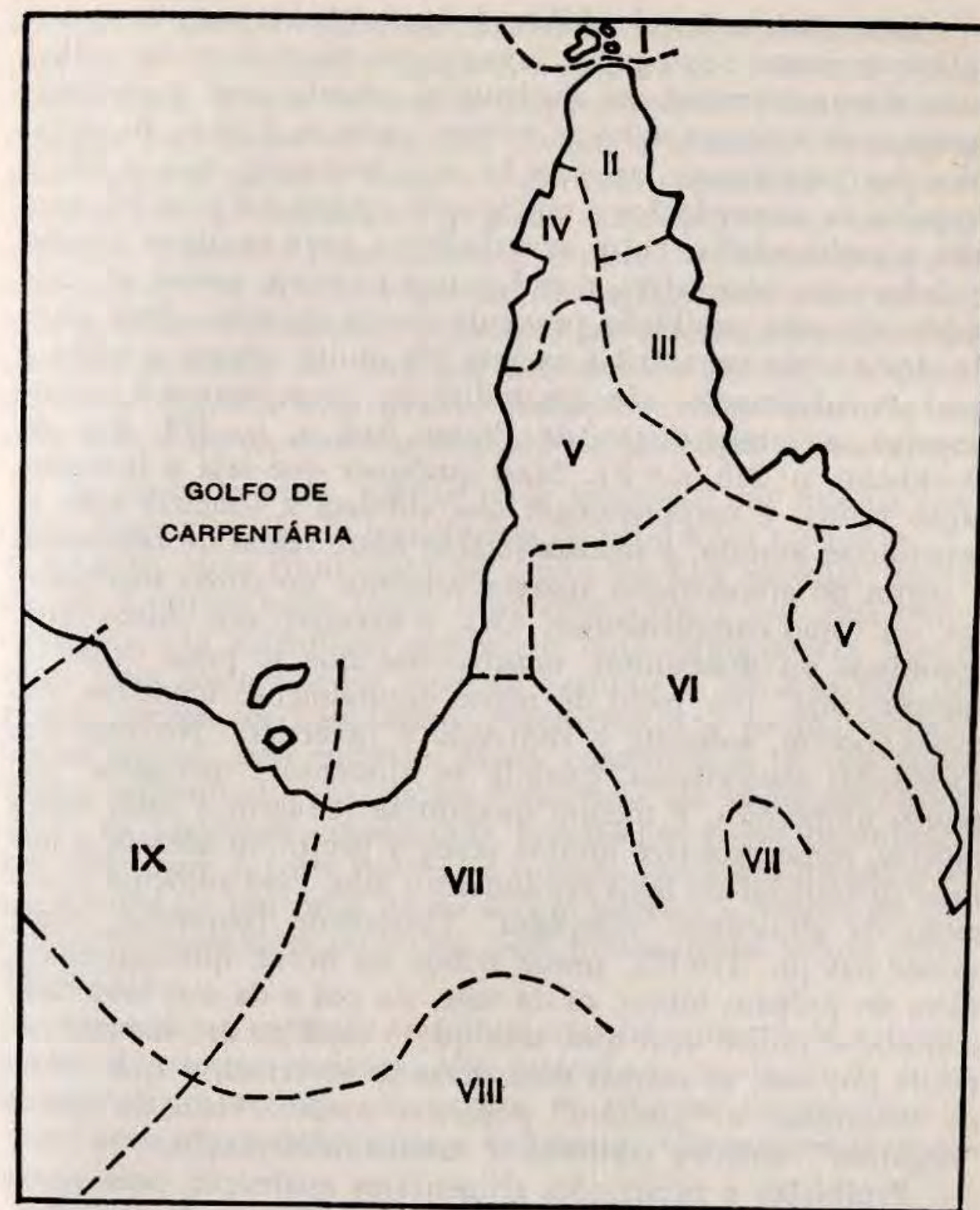


FIG. 7 — Tipos de organização totêmica na península do cabo York. (Segundo SHARP.)

I — Tipo kauralaig; II — Tipo yathaikeno; III — Tipo koko yao; IV — Tipo tjongandji; V — Tipo yir yoront; VI — Tipo olkol; VII — Tipo okerkila; VIII — Tipo maithakudi; IX — Tipo laierdila.

Esta observação de Elkin é importante, porque mostra suficientemente bem que a organização hipotética dos wakelbura é transformável em instituições aranda, com a condição somente de inverter todos os termos: entre os aranda, os totens não são pertinentes em relação ao casamento, mas o são a respeito da alimentação: a endogamia totêmica é possível, mas, não, a endocozinha; entre os wakelbura, para os quais a endocozinha seria imperativa, a endogamia totêmica parece ter sido objeto de uma proibição particularmente rigorosa. Sem dúvida, trata-se de uma tribo extinta há muito tempo e sobre a qual as informações são contraditórias (comparar-se-á, a este respeito, a interpretação de Frazer, vol. 1, p. 423, e a de Durkheim, p. 215, n.º 2). Mas, qualquer que seja a interpretação retida, é surpreendente que subsista a simetria com as instituições aranda: a suposta relação entre regras de casamento e regras de alimentação aparece somente, ou como suplementar, ou como complementar. Ora, o exemplo dos cultos fang, femininos ou masculinos, mostrou-nos que se pode "dizer a mesma coisa" por meio de regras formalmente idênticas, das quais, porém, somente o conteúdo é invertido. No caso das sociedades australianas, quando os alimentos "marcados" são pouco numerosos, e mesmo quando se reduzem a uma única espécie, como acontece muitas vezes, a proibição oferece o método diferencial de mais rendimento; mas, caso aumente o número de alimentos "marcados" (fenômeno freqüente, como vimos nas pp. 110-112, nessas tribos do norte, que respeitam, além do próprio totem, os da mãe, do pai e da avó materna), concebe-se muito bem que, sem que o espírito das instituições mude por isso, as marcas distintivas se invertem, e que, como na fotografia, o "positivo" possa ser melhor visto do que o "negativo", embora trazendo a mesma informação.

Proibições e prescrições alimentares aparecem, pois, como meios, teoricamente equivalentes, de "significar a significação", num sistema lógico cujas espécies consumíveis constituem, no todo ou em parte, os elementos. Mas estes sistemas podem ser, eles próprios, de diferentes tipos, o que nos leva a uma segunda conclusão. Nada lembra o totemismo, entre os bosquímanos, da África do Sul, que observam, entretanto, proibições alimentares exigentes e complicadas. Pois o sistema funciona entre eles num outro plano.

Toda caça morta com arco é proibida, *soxa*, até que o chefe tenha comido um pedaço. A proibição não se aplica

ao fígado, que os caçadores comem na hora, mas que permanece, em todas as circunstâncias, *soxa* para as mulheres. Além dessas regras gerais, existem *soxa* permanentes para certas categorias funcionais ou sociais. Assim, a mulher do caçador pode, apenas, comer a carne e a gordura superficial dos quartos traseiros, as entranhas e as patas. Estes pedaços constituem a porção reservada às mulheres e às crianças. Os adolescentes masculinos têm direito à parede abdominal, aos rins, aos órgãos genitais e às mamas; o caçador, ao quarto dianteiro e às costelas, retiradas de uma das metades do animal. A parte do chefe consiste num grande pedaço de cada quarto e de cada filé, e numa costeleta retirada de cada lado (Fourie).

A primeira vista, não se pode imaginar um sistema que esteja mais afastado de um sistema de proibições totêmicas. E, entretanto, uma transformação muito simples permite passar de um a outro: basta trocar uma etnozoologia por uma etnoanatomia. O totemismo estabelece uma equivalência lógica entre uma sociedade de espécies naturais e um universo de grupos sociais; os bosquímanos estabelecem a mesma equivalência formal, mas entre as partes constitutivas de um organismo individual e as classes funcionais da sociedade, quer dizer, da sociedade considerada igualmente como organismo. Em cada caso, o corte natural e o corte social são homólogos; e a escolha de um corte numa ordem implica a adoção de um corte correspondente no outro, pelo menos, como forma privilegiada (1).

O próximo capítulo será inteiramente consagrado a interpretar da mesma maneira, isto é, como o resultado de uma transformação no seio do grupo, as relações empiricamente observáveis entre endogamia e exogamia. Contentar-nos-emos,

(1) Com efeito, as sociedades ditas "totêmicas" praticam também o corte anômico, mas o utilizam para praticar distinções secundárias: as dos subgrupos dentro dos grupos, ou dos indivíduos dentro dos grupos. Não há, pois, incompatibilidade entre os dois cortes; é, acima de tudo, seu respectivo lugar numa hierarquia lógica que deve ser considerada como significativa. Voltaremos a isto adiante, cf. p. 204.

Se, como assinala G. DIETERLEN (6), os dogon fazem correspondência entre seus totens e as partes do corpo de um ancestral sacrificado, é pela aplicação de um sistema classificatório de alcance intertribal. Por conseguinte, os agrupamentos totêmicos, dentro de cada tribo, descobertos pela correspondência com as partes do corpo, já são, de fato, unidades de segunda categoria.

portanto, aqui, com estabelecer a ligação deste problema com o que acaba de ser estudado.

Entre as regras do casamento e as proibições alimentares, existe, primeiramente, um laço de fato. Tanto entre os tikopia da Oceania, quanto entre os nuer da África, o marido se abstém de consumir os animais ou as plantas proibidas a sua mulher, porque o alimento ingerido contribui para a formação do espermatozoide: se o homem agisse diferentemente, no momento do coito, introduziria no corpo de sua mulher o alimento proibido. (Firth I, pp. 319-320, Evans-Pritchard 2, p. 86.) À luz das observações anteriores, é interessante notar que os fang fazem raciocínio inverso: uma das múltiplas razões invocadas como apoio da proibição tocante ao interior das presas do elefante é que o pênis poderia tornar-se tão flácido quanto as gengivas do paquiderme (que, parece, o são particularmente).

Por uma questão de respeito a seu marido, uma mulher observa também esta proibição, senão poderia enfraquecê-lo durante o coito. (Tessmann, pp. 70-71.)

Ora, essas aproximações só fazem ilustrar, em casos particulares, a analogia muito profunda que, em toda parte, o pensamento humano parece conceber entre o ato de copular e o de comer, a tal ponto que um muito grande número de línguas os designam pela mesma palavra⁽¹⁾. Em yoruba, "comer" e "casar" se dizem por um único verbo, que tem o sentido geral de "ganhar, adquirir"; uso simétrico ao francês, que aplica o verbo *consommer* ao casamento e à refeição. Na língua dos koko yao da península do cabo York, a palavra *kuta kuta* tem o duplo sentido de incesto e de canibalismo, que são formas hiperbólicas de união sexual e de consumo alimentar: pelo mesmo motivo, a consumição do totem e o incesto se dizem da mesma maneira em Ponapê; e, entre os mashona e os matabele da África, a palavra totem tem igualmente por sentido "vulva da irmã", o que fornece uma verificação indireta da equivalência entre copular e comer.

Se a ingestão do totem é uma forma de canibalismo, compreende-se que o canibalismo real ou simbólico possa ser o castigo reservado aos que violam — voluntariamente, ou não — a proibição: tal o cozimento simbólico do culpado, num forno, em Samoa. Mas, a equivalência se verifica, de novo,

(1) Para um exemplo sul-americano, particularmente demonstrativo, cf. HENRY, p. 146.

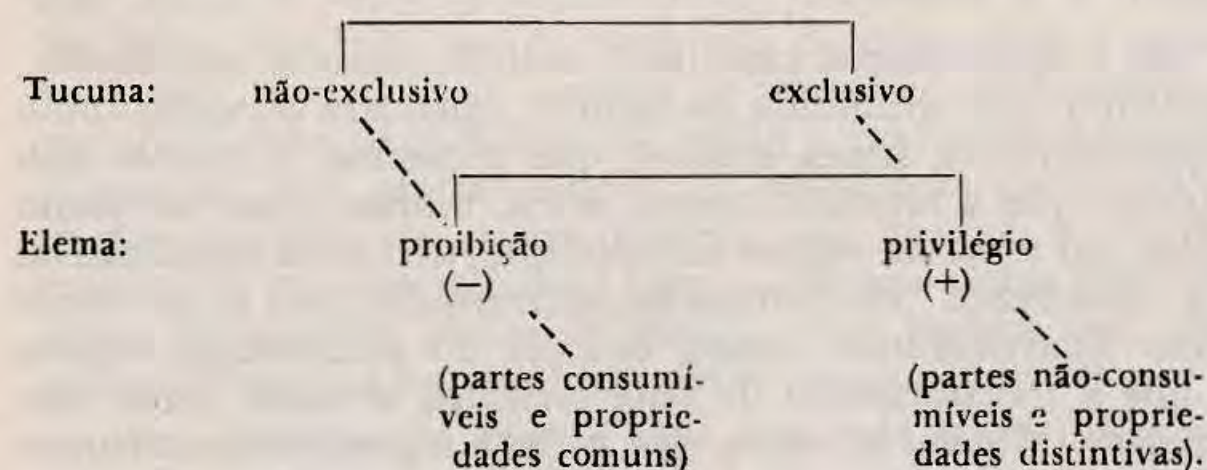
no uso paralelo dos wotjobaluk da Austrália, que comem, efetivamente, no seio do grupo totêmico, o homem que cometeu o crime de raptar uma mulher proibida pela lei da exogamia. Sem procurar tão longe, nem invocar outros ritos exóticos, citaremos Tertuliano: "A gula é a porta da impureza." (*De Jejuno*, I) e São João Crisóstomo: "O jejum é o começo da castidade." (*Homilia in Epistolam II ad Thessalonicenses*).

Poder-se-iam multiplicar ao infinito essas aproximações; as que citamos, a título de exemplo, mostram como é vão procurar estabelecer uma relação de prioridade entre as proibições alimentares e as regras de exogamia. O laço entre as duas não é causal, mas metafórico. Relação sexual e relação alimentar são imediatamente pensadas como similitude, mesmo hoje; para nos convenceremos disso, basta referir-nos a criações da gíria, tais como *faire frire*, *passer à la casserole*, etc. Mas qual é o motivo do fato e de sua universalidade? Aqui, ainda, atinge-se o nível lógico pelo empobrecimento semântico: o "menor" denominador comum da união dos sexos e da do que come e do que é comido, é que, um e outro, operam uma *conjunção* por complementariedade.

"O que é privado de movimento é o alimento dos seres dotados de locomoção; os animais sem presas servem de alimento aos que as têm, os privados de mãos, aos que as possuem e o tímido é comido pela arrogante." (Leis de Manu, v. 30.)

Se a equivalência, para nós a mais familiar e, sem dúvida, também a mais difundida no mundo, considera o macho como o que come e a fêmea como o que é comido, é preciso não esquecer que a fórmula inversa se dá, muitas vezes, no plano mítico, no tema de *vagina dentata* que, de forma significativa, está "codificado" em termos de alimentação, isto é, em estilo direto (corroborando, assim, esta lei do pensamento mítico, de que a transformação de uma metáfora se acaba numa metonímia). É possível, aliás, que o tema *vagina dentata* corresponda a uma perspectiva não mais inversa e sim direta, na filosofia sexual do Extremo-Oriente, onde, como o estabeleceram os trabalhos de Van Gulik (I, 2), a arte da cama consiste, essencialmente, para o homem, em evitar que sua força vital seja absorvida pela mulher e em tirar proveito próprio de tal risco.

Esta subordinação lógica da semelhança ao contraste é posta bem em evidência pelas atitudes complexas que observam certos povos, ditos totêmicos, em relação às partes do corpo dos animais epônimos. Os tucuna do alto Solimões, que têm uma exogomia "hipertotêmica" (os membros do clã do tucano não podem, nem se casar entre si, nem casar com um membro de um clã que tenha o nome de uma ave, etc.), consomem livremente o animal epônimo, mas respeitam e reservam uma parte sagrada e utilizam outras como enfeites distintivos (Alviano). O animal totêmico se decompõe, pois, em parte consumível, parte respeitável e parte emblemática. Os elema do sul da Nova-Guiné observam, em relação a seus totens, uma proibição alimentar, muito estrita, mas cada clã mantém um privilégio exclusivo sobre o uso ornamental do bico, das penas da cauda, etc. (Frazer, vol. II, p. 41.) Nos dois casos, verifica-se, pois, uma oposição entre partes consumíveis e partes não-consumíveis, homóloga à que existe entre as categorias de *alimento* e de *emblema*. Para os elema, esta oposição é assinalada por um duplo exclusivismo, negativo ou positivo: em face da espécie totêmica, cada clã *se abstém* da carne, mas mantém as partes que denotam os caracteres específicos. Os tucuna são, igualmente, exclusivos, sob o ponto de vista das partes distintivas, mas adotam, em relação à carne (pela qual animais especificamente distintos, mas consumíveis, se parecem como alimentos), uma atitude comum. O grupo das atitudes pode ser representado da seguinte maneira:



A pele, as penas, o bico, os dentes podem ser *meus*, porque são aquilo pelo que o animal epônimo e eu nos diferenciamos um do outro: esta diferença é assumida pelo homem, a título de emblema, e para afirmar sua relação simbólica

com o animal; enquanto que as partes consumíveis, portanto assimiláveis, são o indício de uma consubstancialidade real, mas que, ao contrário do que se imagina, a proibição alimentar tem como verdadeiro fim negar. Os etnólogos incidiram no erro de apegar-se, apenas, ao segundo aspecto, o que os levou a conceber a relação entre o homem e o animal como unívoca, sob a forma de identidade, de afinidade ou de participação. Com efeito, as coisas são infinitamente mais complexas: trata-se, entre a cultura e a natureza, de uma troca de similitudes por diferenças, situadas ambas ora entre os animais, de um lado, ora entre os homens, do outro, ora entre os animais e os homens.

As diferenças entre os animais, que o homem pode extrair da natureza e levar em conta de cultura (seja descrevendo-os, sob a forma de oposições e contrastes, portanto conceptualizando-os, seja separando partes concretas, mas não perecíveis: penas, bicos, dentes — o que constitui igualmente uma "abstração"), são assumidas como emblemas pelos grupos de homens, a fim de desnaturalizar suas próprias semelhanças. E os mesmos animais são recusados como alimento pelos mesmos grupos de homens, ou dito de outra forma: a semelhança entre o homem e o animal, resultante da possibilidade, para o primeiro, de assimilar a carne do segundo, é negada, mas somente enquanto se percebe que o partido inverso implicaria um reconhecimento, pelos homens, de sua natureza comum. É preciso, portanto, que a carne de qualquer espécie animal não seja assimilável por qualquer grupo de homens que seja.

Ora, está claro que a segunda operação deriva da primeira, como uma consequência possível, mas não necessária: as proibições alimentares não acompanham sempre as classificações totêmicas e lhes são logicamente subordinadas. Não levantam, pois, um problema em separado. Se, por meio das proibições alimentares, os homens negam uma natureza animal real à sua humanidade, é porque lhes é preciso assumir os caracteres simbólicos, com o auxílio dos quais eles distinguem os animais uns dos outros (e que lhes fornecem um modelo natural de diferenciação), para criar diferenças entre eles.

CAPÍTULO 4

Totem e casta

A permuta das mulheres e a permuta dos alimentos são meios de garantir o encaixe recíproco dos grupos sociais, ou de tornar manifesto esse encaixe. Compreende-se, portanto, que, em se tratando de procedimentos do mesmo tipo (geralmente concebidos, aliás, como dois aspectos do mesmo procedimento), eles possam ser, conforme os casos, seja simultaneamente presentes e acumulando seus efeitos (os dois no plano real, ou um apenas no plano real e o outro num plano simbólico), seja alternativamente presentes, só um tendo, então, a carga total da função ou a de representá-la simbolicamente, se se encontra assegurada de outra forma, como se pode produzir, também, na ausência dos dois procedimentos:

"Se (...) se encontra a exogamia juntamente com o totemismo num povo, é que esse povo houve por bem aprofundar a coesão social, já estabelecida pelo totemismo, nela adaptando, ainda, um outro sistema, que se junta ao primeiro pelo fator do parentesco físico e social e dele se distingue, sem a ele se opor, pela eliminação do parentesco cósmico. A exogamia está apta a representar este mesmo papel nas sociedades gerais, constituídas em outras bases que as do totemismo; também a distribuição geográfica das duas instituições não coincide senão em, apenas, alguns pontos do globo." (Van Gennep., pp. 351-352.)

Entretanto, sabe-se que a exogamia nunca está inteiramente ausente, pois a perpetuação do grupo se faz, inelutavelmente, por intermédio das mulheres, e as permutas matrimoniais são as únicas a que corresponde sempre um conteúdo real, mesmo

se a forma particular com que cada sociedade as organiza, ou concebe seu mecanismo, permite nelas introduzir, em doses variáveis, um conteúdo simbólico. Para as permutas alimentares é diferente: as mulheres aranda é que geram filhos, mas os homens aranda limitam-se a imaginar que seus ritos provocam a multiplicação das espécies totêmicas. Num caso, trata-se, portanto, primeiro de uma forma de fazer, mesmo se é descrita por meio de uma linguagem convencional, que em troca lhe impõe suas limitações; no outro, trata-se, apenas, de uma maneira de falar.

Seja como for, os exemplos de acumulação têm, particularmente, prendido a atenção, porque a repetição do mesmo esquema, em dois planos diferentes, lhes dava mais consistência e os fazia parecer mais simples. Estas razões, principalmente, levaram a definir o totemismo pelo paralelismo entre as proibições alimentares e as regras de exogamia e a fazer dessa complementariedade de usos um fenômeno privilegiado. Há casos, entretanto, em que a relação não é suplementar, mas complementar, e os costumes matrimoniais e os costumes alimentares mantêm, então, entre si, uma relação dialética. Manifestamente, esta forma pertence também ao mesmo grupo. Ora, é apenas ao nível do grupo, e não ao de tal ou qual transformação, arbitrariamente isolada, que as ciências humanas podem encontrar seu objeto.

Em um capítulo anterior, citamos o testemunho de um botânico, que atestava a extrema pureza dos tipos de sementes na agricultura dos povos ditos primitivos, especialmente entre os índios da Guatemala. Ora, sabe-se, por outro lado, que, nessa região, reina verdadeiro terror às permutas agrícolas: uma sementeira transplantada pode levar consigo o espírito da planta, que desaparecerá do lugar de origem. Pode-se, portanto, trocar as mulheres, ao mesmo tempo que recusar-se a permutar as sementes. O caso é freqüente na Melanésia.

Os insulares de Dobu, a sudeste da Nova-Guiné, dividem-se em linhagens matrilineares, *susu*. Marido e mulher, que provêm, obrigatoriamente, de *susu* diferentes, trazem, cada um, seus inhames de sementeira, e os cultivam em canteiros separados, que se não misturam nunca. Não há salvação para aquele que não possui suas próprias sementes: uma mulher desprovida delas não encontraria com quem casar e seria reduzida ao estado de pecadora, ladra ou mendiga; por outro lado, a semente que não viesse do *susu* não germinaria, por-

que a agricultura só é possível graças à magia herdada do tio materno: é o ritual que engrossa os inhames.

Estas precauções e estes escrúpulos baseiam-se na crença de que os inhames são pessoas:

"Eles têm filhos, como as mulheres..." À noite, eles passeiam; espera-se a sua volta para colhê-los. Daí a regra de que é preciso não arrancá-los demasiado cedo: os inhames poderiam não ter ainda voltado. De onde, também, a convicção de que o cultivador feliz é um mágico, que soube incitar os inhames de seus vizinhos a se mudarem e a se estabelecerem em sua horta. O homem que faz uma bela colheita é tido como um ladrão de sorte. (Fortune 2.)

Crenças do mesmo tipo existiram na própria França, até uma época recente: na Idade Média, punia-se com a morte "a feiticeira que sujasse ou danificasse o trigo; que, pela recitação do salmo *Super aspidem ambulabis*, esvaziasse os campos de seus grãos para guarnecer instantaneamente seu celeiro desse bom trigo". E não há muito tempo que, em Cubjac, no Périgord, uma invocação mágica assegurava a quem a pronunciasse uma boa provisão de rabanetes: "Que os de nossos vizinhos sejam grossos como os grãos de milho miúdo, o de nossos parentes, como grãos de trigo, e os nossos, como a cabeça do boi Fauvel!" (Rocal, pp. 164-165.)

Ora, reserva feita à exogamia mínima resultante de graus proibidos, as sociedades camponesas européias observavam uma estrita endogamia local. E é significativo que, em Dobu, uma endoagricultura exacerbada possa aparecer como a compensação simbólica de uma exogamia de linhagem e de aldeia, praticada com repugnância, senão mesmo com pavor: a despeito de uma endogamia geralmente assegurada ao nível da localidade — que compreende de 4 a 20 aldeias vizinhas — o casamento, mesmo numa aldeia próxima, é considerado como capaz de colocar um homem à disposição de assassinos e feiticeiros, e este considera sempre sua mulher como uma mágica virtual, pronta a enganá-lo com os amigos de infância e a destruí-lo e aos seus. (Fortune 2.) Num caso desse gênero, a endoagricultura aprofunda uma tendência latente à endogamia, a menos que exprima, simbolicamente, a hostilidade em relação às regras de uma exogamia precária, observadas de má vontade. A situação é simétrica e inversa da que prevalece na Austrália, onde as proibições alimentares e as regras

exógamas se reforçam mutuamente e, como vimos, de forma mais simbólica e nitidamente conceptualizadas nas sociedades patrilineares (onde as proibições alimentares são flexíveis e formuladas, de preferência, em termos de metades, isto é, num plano já abstrato e que se presta a uma codificação binária por pares de oposições), mais literal e concreta nas sociedades matrilineares (onde as proibições são estritas e enunciadas em termos de clãs, de que se pode, muitas vezes, duvidar que provenham de conjuntos sistemáticos, levando em conta os fatores históricos e demográficos, que devem ter representado, na sua gênese, um papel determinante).

Fora destes casos de paralelismo, positivo ou negativo, existem outros em que a reciprocidade dos grupos sociais se exprime unicamente num plano. As regras do casamento dos omaha estão formalizadas de modo muito diferente do dos aranda: em vez de, como entre estes últimos, a classe do cônjuge ser determinada com precisão, todos os clãs, que não são expressamente proibidos, são permitidos. No plano alimentar, entretanto, os omaha possuem ritos muito próximos do *intichiuma*⁽¹⁾: o milho sagrado é confiado à guarda de determinados clãs, que o distribuem, anualmente, aos outros, para vivificar suas sementes (Fletcher e La Flesche). Os clãs totêmicos dos nandi de Uganda não são exógamos; mas esta "não-funcionalidade" ao nível das permutas matrimoniais acha-se compensada por um extraordinário desenvolvimento das proibições clânicas, não apenas no plano alimentar, mas também nos das atividades técnicas e econômicas, do vestuário e dos impedimentos do casamento resultantes de tal ou qual detalhe da história pessoal do cônjuge proibido (Hollis). É impossível elaborar um sistema dessas diferenças; as separações reconhecidas entre os grupos parecem, antes, resultar de uma propensão para acolher todas as flutuações estatísticas, o que, de outra forma e noutro plano, é também o método posto em prática pelos sistemas chamados "crow-omaha" e pelas sociedades ocidentais contemporâneas, para assegurar o equilíbrio global das permutas matrimoniais⁽²⁾.

Esta emergência de métodos de articulação, mais complexos do que os que resultam apenas das regras de exogamia,

(1) Cf. *infra*, p. 260.

(2) Certo ou errado, RADCLIFFE-BROWN (3, pp. 32-33) trata o sistema de parentesco dos nandi como um sistema omaha.

ou das proibições alimentares, ou mesmo dos dois juntos, é particularmente surpreendente no caso dos baganda (aparentados aos nandi), porque parecem ter acumulado todas as modalidades. Os baganda eram divididos, aproximadamente, em 40 clãs, *kika*, que tinham, cada um, um totem comum, *miziro*, cuja consumição era proibida, em virtude de uma regra de racionamento alimentar; privando-se do alimento totêmico, cada clã o deixa disponível, em maior quantidade, para os outros clãs; é a contrapartida modesta da pretensão australiana de que, sob a condição de abster-se também, cada clã possui o poder de multiplicá-lo.

Como na Austrália, cada clã se qualifica por seus laços com um território que, entre os baganda, é geralmente uma colina. Enfim, ao totem principal junta-se um totem secundário, *kabiro*. Cada clã baganda define-se, portanto, por dois totens, proibições alimentares, domínio territorial. A que se juntam prerrogativas, tais como a elegibilidade de seus membros para a realeza e para outras dignidades, o fornecimento das esposas reais, a confecção ou a guarda dos emblemas ou dos utensílios reais, obrigações rituais consistentes em prover de alimentos os outros clãs; especializações técnicas: o clã do cogumelo, só ele, fabrica cortiça batida, os ferreiros provêm todos do clã da vaca sem cauda, etc.; enfim, certas proibições (as mulheres do clã não podem gerar filho varão de sangue real) e o uso de nomes próprios reservados (Roscoe).

*

Em casos deste gênero, não se sabe mais de que tipo de sociedade se trata: incontestavelmente, os clãs totêmicos dos baganda são também castas funcionais. À primeira vista, entretanto, nada parece mais oposto que estas duas formas institucionais. Habitua-mo-nos a associar os grupos totêmicos às civilizações mais "primitivas", enquanto que as castas nos aparecem como o caso de sociedades muito evoluídas, que até, às vezes, conheceram a escrita. Enfim, uma sólida tradição liga as instituições totêmicas às formas mais estritas de exogamia; mas, se convidássemos um etnólogo a definir o conceito de casta, é quase certo que ele se referiria, primeiro, à regra de endogamia.

Poderíamos, portanto, surpreender-nos de que os mais antigos observadores das sociedades australianas tenham, entre

1830 e 1850, mais ou menos, muitas vezes empregado o termo "casta", para designar as classes matrimoniais de cuja função entretanto, vagamente suspeitavam. (Thomas, pp. 34-35.) É preciso não desdenhar essas intuições, que preservam o frescor e a vivacidade de uma realidade ainda intacta e de uma visão não alterada pelas especulações teóricas. Sem abordar aqui a fundo o problema, está claro que, sob o ponto de vista superficial, há certas analogias entre as tribos australianas e as sociedades de castas; cada grupo exerce uma função especializada, indispensável à coletividade em seu conjunto, e complementar a funções atribuídas a outros grupos.

Isso é particularmente nítido no caso das tribos cujos clãs, ou metades, são ligados por uma regra de reciprocidade. Entre os kaitish e os unmatjera, vizinhos setentrionais dos aranda, um indivíduo que colhe grãos silvestres no território do grupo totêmico, de que esses grãos são o epônimo, deve solicitar ao chefe permissão para comê-los. Cada grupo totêmico é obrigado a fornecer, aos outros grupos, a planta ou o animal, de cuja "produção" ficou especialmente encarregado. Assim, um caçador solitário, do clã do emeu, não pode tocar neste animal. Mas, se estiver acompanhado, tem o direito, até mesmo o dever, de matá-lo e de oferecê-lo aos caçadores de outros clãs. Inversamente, um caçador solitário, do clã da água, tem o direito de beber, se está com sede, mas, se estiver acompanhado, lhe é necessário receber a água de um membro da metade alterna da sua, de preferência um cunhado. (Spencer e Gillen, pp. 159-160.) Entre os warramunga, cada grupo totêmico é responsável pela multiplicação de uma espécie vegetal ou animal determinada, e de sua obtenção pelos outros grupos: "Os membros de uma metade (...) encarregam-se (...) das cerimônias da outra metade, cuja finalidade seja aumentar seu próprio abastecimento." Tanto entre os walpari, quanto entre os warramunga, as proibições totêmicas secundárias (que atingem o totem materno) são suspensas se o alimento em questão é obtido por intermédio de um homem da outra metade. Mais geralmente e para um totem qualquer, distinguem-se os grupos que não o consomem nunca (porque é seu próprio totem), grupos que o consomem se o obtêm por intermédio de outro grupo (como para os totens maternos), enfim, grupos que o consomem livremente e em qualquer circunstância. Dá-se o mesmo com os lugares de água sagrados: as mulheres lá não vão nunca, os homens não-iniciados vão, mas não bebem, cer-

tos grupos vão e bebem, sob a condição de que a água lhes seja apresentada por membros de outros grupos que, por sua vez, bebem livremente. (Spencer e Gillen, p. 164.) Esta dependência recíproca já é manifesta no casamento que, como Radcliffe-Brown demonstrou para a Austrália (mas poder-se-ia dizer o mesmo de muitas outras sociedades clânicas, por exemplo os iroqueses) estava baseado nos fornecimentos recíprocos de alimento vegetal (feminino) e de alimento animal (masculino): nestes casos, a família conjugal aparece como uma sociedade em miniatura, de duas castas.

A diferença é, portanto, menor do que parece, entre sociedades que, como algumas tribos australianas, consignam uma função mágico-econômica distintiva aos grupamentos totêmicos, e, por exemplo, os bororos do Brasil central, entre os quais a mesma função de "libertação" dos produtos de consumo — animais ou vegetais — é reservada a especialistas, que a assumem em relação a todo o grupo (Colbacchini). Somos, assim, conduzidos a suspeitar do caráter radical da oposição entre castas endógamas e grupos totêmicos exógamos: estes dois tipos extremos não terão entre si relações cuja natureza apareceria melhor se pudéssemos demonstrar a existência de formas intermediárias?

Em outro trabalho (6), insistimos num caráter, fundamental a nosso ver, das instituições ditas totêmicas: invocam uma homologia, não entre grupos sociais e espécies naturais, mas entre as diferenças que se manifestam, de um lado, ao nível dos grupos, do outro, ao nível das espécies. Estas instituições se baseiam, portanto, no postulado de uma homologia *entre dois sistemas de diferenças*, situados um na natureza, o outro, na cultura. Designando as relações de homologia por traços verticais, uma "estrutura totêmica pura" poderia, então, ser representada assim:

NATUREZA:	espécie 1	≠	espécie 2	≠	espécie 3	≠	...	espécie n
CULTURA:	grupo 1	≠	grupo 2	≠	grupo 3	≠	...	grupo n

Esta estrutura seria profundamente alterada se, às homologias entre relações fossem acrescentadas homologias entre termos, ou se — dando mais um passo — se deslocasse, das relações aos termos, o sistema global das homologias:

NATUREZA:	espécie 1	≠	espécie 2	≠	espécie 3	≠	...	espécie n
CULTURA:	grupo 1	≠	grupo 2	≠	grupo 3	≠	...	grupo n

Neste caso, o conteúdo implícito, da estrutura não será mais que o clã 1 difere do clã 2, como, por exemplo, a águia do urso, mas que o clã 1 é como o urso, e o clã 2, como a águia; isto é, que a natureza do clã 1 e a natureza do clã 2 serão postas, isoladamente, em causa, em lugar da relação formal entre os dois.

Ora, a transformação, cuja possibilidade teórica acabamos de entrever, pode ser, algumas vezes, diretamente observada. Os insulares do estreito de Torres têm clãs totêmicos, cujo número, em Mabuiag, está na ordem da trintena. Esses clãs exógamos e patrilineares estavam agrupados em duas metades, que compreendiam, respectivamente, os animais terrestres e os animais marinhos. Em Tutu e em Saibai, esta divisão correspondia, parece, a uma divisão territorial, no interior da aldeia. Na época da expedição de A. C. Haddon, esta estrutura já estava num estado de decomposição avançada. Apesar disso, os indígenas tinham o sentimento muito vivo de uma afinidade física e psicológica entre os homens e seus totens, e da obrigação, correspondente a cada grupo, de perpetuar um tipo de conduta: os clãs do casuar, do crocodilo, da cobra, do tubarão e do peixe-martelo tinham uma natureza belicosa, os da arraia, da arraia espatulada e da rêmora eram tidos como pacíficos. Do clã do cão, nada se podia afirmar, pois os cães têm um caráter instável. Tomavam-se os homens do crocodilo por fortes e impiedosos, supunha-se que os do casuar tivessem pernas compridas e fossem excelentes corredores. (Frazer, vol. II, pp. 3-9, citando Haddon e Rivers.) Seria interessante saber se essas crenças sobreviveram à organização antiga, como vestígios, ou se elas se desenvolveram a par da decomposição das regras de exogamia.

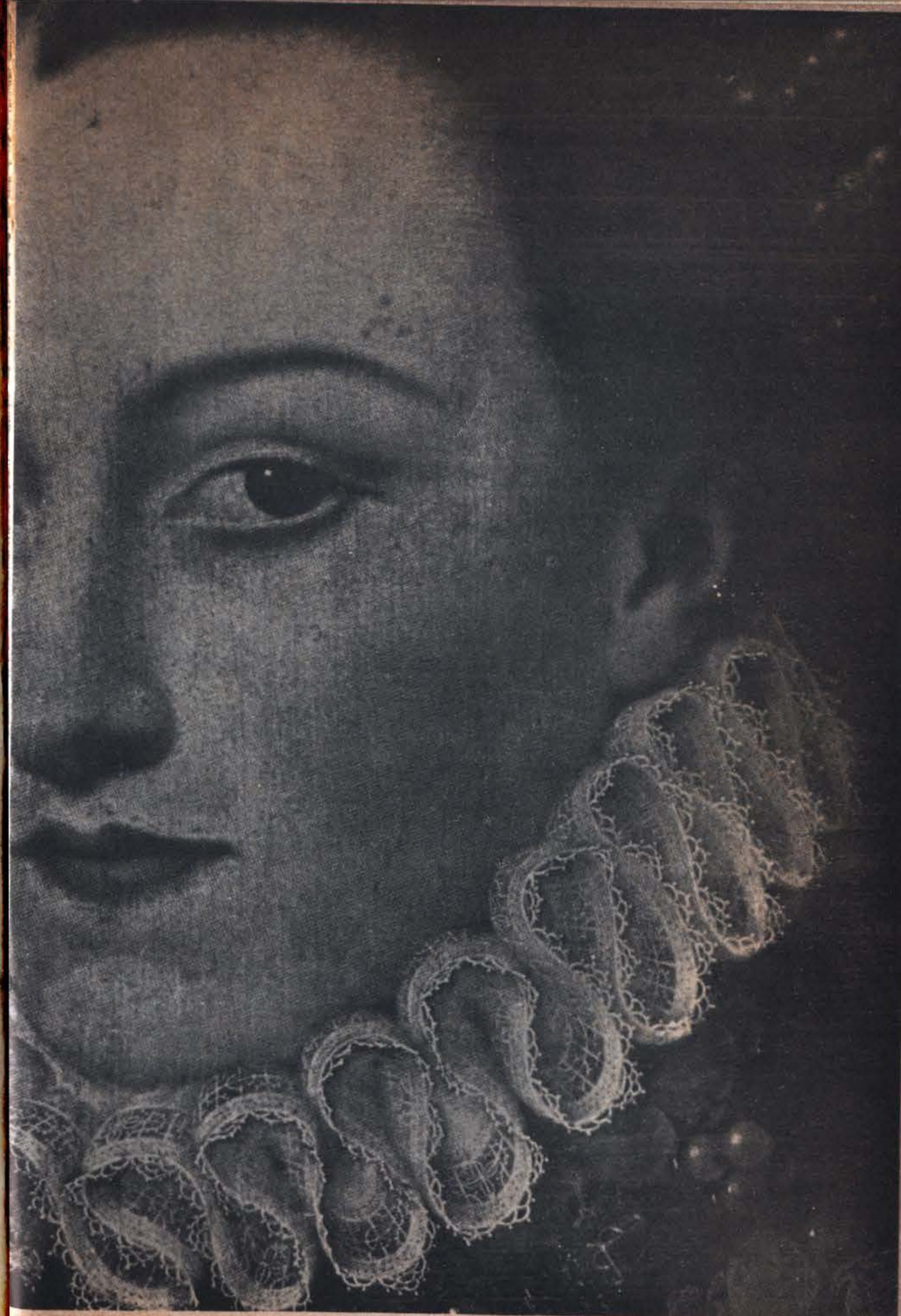
O fato é que se observam crenças semelhantes, se bem que desigualmente desenvolvidas, entre os índios menomini da região dos Grandes Lagos, e, mais ao norte, entre os chippewa. Neste último grupo, considerava-se que os componentes do clã do peixe viviam muito, tinham cabelos finos ou raros: supunha-se que todos os calvos eram membros deste clã. Ao contrário, os membros do clã do urso se distinguíam por longos cabelos, negros e espessos, que não encaneciam com a idade,

e pelo temperamento colérico e combativo. Atribua-se ao clã do grou voz estridente e era dele que provinham todos os oradores da tribo. (Kinietz, pp. 76-77.)

Paremos um instante, para considerar as implicações teóricas de tais especulações. Quando a natureza e a cultura são concebidas como dois sistemas de diferenças, entre os quais existe uma analogia formal, é o caráter sistemático, próprio de cada domínio, que se acha colocado no primeiro plano. Os grupos sociais se distinguem uns dos outros; mas permanecem solidários como partes de um todo, e a lei da exogamia oferece o meio de conciliar esta oposição equilibrada entre a diversidade e a unidade. Mas, se os grupos sociais são encarados, menos sob o ângulo de suas relações recíprocas na vida social, do que cada um por si, em relação a uma realidade de outra ordem que a ordem sociológica, então se pode prever que o ponto de vista da diversidade se imporá sobre o da unidade. Cada grupo social tenderá a formar um sistema, não mais com os outros grupos sociais, mas com certas propriedades diferenciais, concebidas como hereditárias, e esses caracteres exclusivos dos grupos tornarão mais frágil sua articulação solidária, dentro da sociedade. Na medida em que cada grupo procure definir-se pela imagem que se faz de um modelo natural, tornar-se-lhe-á cada vez mais difícil, no plano social, manter suas ligações com os outros grupos e, muito especialmente, de permutar com eles suas irmãs e suas filhas, já que ele estará inclinado a considerá-las como pertencendo a uma "espécie" particular. Duas imagens, uma social, outra natural, e, cada uma, por sua conta, articulada consigo mesma, serão substituídas por uma imagem sócio-natural única, mas retalhada (1):

NATUREZA:	espécie 1	espécie 2	espécie 3		espécie n
CULTURA:	grupo 1	grupo 2	grupo 3		grupo n

(1) Objetar-se-á, talvez, que no trabalho citado anteriormente (6), contestamos que o totemismo pudesse ser interpretado na base de uma analogia direta entre grupos humanos e espécies naturais. Mas essa crítica era dirigida contra uma teoria formulada pelos etnólogos, enquanto que, aqui, se trata de uma teoria indígena — explícita ou implícita — mas que, precisamente, corresponde a instituições que os etnólogos se recusariam a classificar como totêmicas.



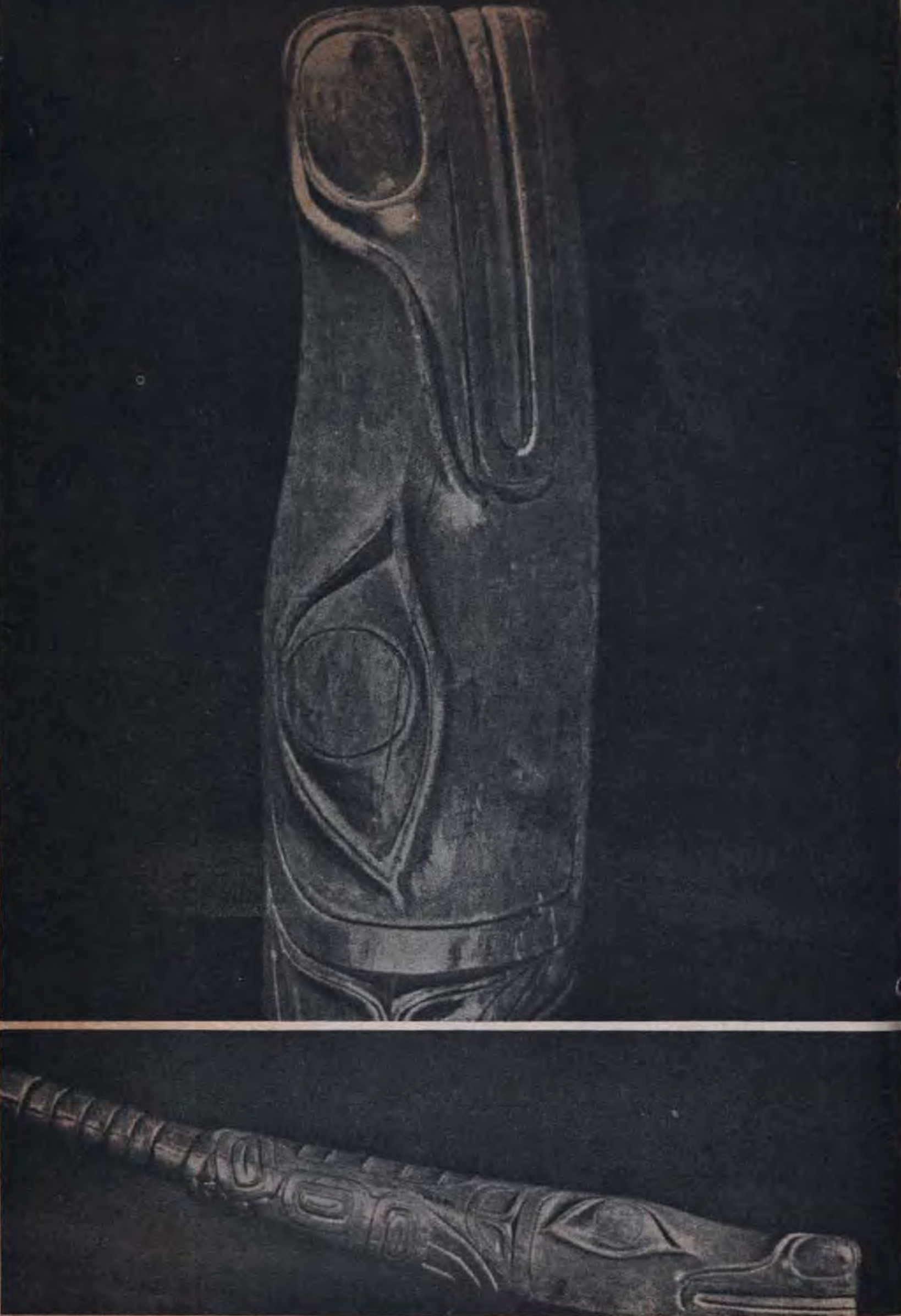
François Clouet — retrato de Elizabeth da Áustria

Bem entendido, é unicamente pela comodidade da exposição, e porque este livro é consagrado à ideologia e às superestruturas, que parecemos dar a estas uma espécie de prioridade. Não pretendemos, absolutamente, insinuar que transformações ideológicas gerem transformações sociais. A ordem inversa é a única verdadeira: a concepção que os homens têm das relações entre natureza e cultura é função da maneira pela qual se modificam suas próprias relações sociais. Mas, sendo aqui nosso objetivo esboçar uma teoria das superestruturas, é inevitável, por questão de método, que lhes demos uma atenção privilegiada, e que pareçamos pôr entre parênteses, ou colocar em lugar subalterno, os fenômenos de maior relevância que não figuram no nosso programa atual. Entretanto, não estudamos senão as sombras que se perfilam no fundo da caverna, sem esquecer que só a atenção a elas prestada lhes confere uma aparência de realidade.

*

Dito isto, arriscamo-nos menos a ser mal compreendidos ao resumir o que precede como a exposição das transformações conceptuais que marcam a passagem da exogamia à endogamia (passagem que é, evidentemente, possível nos dois sentidos). Algumas das tribos algonquim, pelo menos, das quais provêm nossos últimos exemplos, tinham uma estrutura clânica hierarquizada, da qual podemos suspeitar devesse trazer algum embaraço ao funcionamento de uma exogamia formulada em termos igualitários. Mas é no sudeste dos Estados Unidos da América, nas tribos do grupo lingüístico muskogi, que se observa a mais nítida das formas institucionais híbridas, a meio caminho entre os grupos totêmicos e as castas, o que explica, aliás, a incerteza que reina sobre seu caráter endógamo ou exógamo.

Os chickasaw eram, talvez, exógamos no nível dos clãs e endógamos no das metades. Estas ofereciam, em todo caso, o caráter, notável para estruturas deste tipo, de um exclusivismo que confinava com a hostilidade recíproca: a doença e a morte eram, muitas vezes, atribuídas à feitiçaria da gente da metade oposta. Cada metade celebrava seus ritos num isolamento ciumento; os membros da outra metade que deles fosse testemunha poderiam ser punidos com a morte. A mesma atitude existia entre os creek; no nível das metades, lembra, de



Maça tlingit, para matar peixe

forma surpreendente, a que entre os aranda prevalecia no nível dos grupos totêmicos: cada um praticava seus ritos "entre si", se bem que o benefício fosse apenas "para os outros", o que demonstra bem, seja dito de passagem, que *endo-praxis* e *exo-praxis* não são nunca definíveis separadamente e no absoluto, mas, apenas, como aspectos complementares de uma relação ambígua a si e a outrem, como Morgan demonstrou contra McLennan. As metades, que serviam, provavelmente, para formar os campos opostos, quando das competições desportivas, eram consideradas diferentes pelo tipo de residência e pelo temperamento: uma, guerreira, preferia campo aberto; outra, pacífica, permanecia no fundo dos bosques. Pode ser que as metades tenham sido também hierarquizadas, como o sugerem os termos, que, às vezes, lhes são aplicados, de "gente das belas residências" e de "gente dos casebres". Todavia, estas diferenças hierárquicas, psíquicas e funcionais manifestavam-se sobretudo, no nível dos clãs, ou de suas subdivisões em lugarejos. Nas evocações indígenas do passado, tornam, constantemente, como um *leitmotiv*, estas fórmulas aplicadas a cada clã ou lugarejo: "eram pessoas muito especiais (...) não se pareciam com os outros (...) tinham usos e costumes só deles (...)" Estas particularidades dependiam das mais diversas ordens: lugar de morada, atividade econômica, vestuário, alimentação, aptidões e gostos.

Conta-se que o povo do urso lavador se alimentava de peixe e de frutos selvagens; que o do puma vivia nas montanhas, evitava a água, de que tinha muito medo, e comia, sobretudo, caça. O povo do gato selvagem dormia durante o dia e caçava à noite, porque era dotado de vista penetrante; interessava-se pouco pelas mulheres. O da ave acordava antes do dia: "pareciam-se com as aves nisto que não incomodavam os outros (...)" cada um tinha uma forma de espírito particular, assim como existem muitas espécies de aves". Diziam-no polígamo, pouco afeito ao trabalho, vivendo bem e dotado de numerosa prole.

O povo da raposa vermelha era composto de ladrões profissionais, apaixonados pela independência, e vivia no coração das florestas. Nômades e imprevidentes, os "iska errantes" não deixavam por isso de gozar de boa saúde "porque não gostavam de cansar-se". Moviam-se indolentemente, persuadidos de ter a vida diante de si; homens e mulheres cuidavam pouco de seus cabelos e negligenciavam sua aparência; viviam como mendigos e preguiçosos. Os habitantes do lugarejo do Poste-de-Carvalho-

Curvado, situado na floresta, eram de temperamento instável, pouco vigorosos, dados à dança, sempre ansiosos e preocupados; eram uns "levanta-cedo" e uns desajeitados. No lugarejo de Alto-Celeiro-de-Milho, as pessoas eram estimadas, apesar de seu orgulho: bons jardineiros, muito trabalhadores, mas caçadores medíocres, permutavam seu milho por caça. Diziam-nos francos, cabeçudos, expertos em predizer o tempo. Quanto às cabanas do lugarejo Mofeta-Vermelha, eram todas subterrâneas... (Swanton 2, pp. 190-213.)

Estas informações foram recolhidas numa época em que as instituições tradicionais não existiam senão na lembrança dos velhos informantes, e está claro que, por um lado, são contos da carochinha. Nenhuma sociedade poderia, a este ponto, permitir-se "iludir a natureza", ou, então, se cindiria em uma multidão de bandos, independentes e hostis, cada um dos quais contestaria aos outros a qualidade humana. Os testemunhos recolhidos por Swanton são mitos sociológicos, tanto e mais que informações etnográficas. Contudo, sua riqueza, as semelhanças que apresentam entre si, a unidade do esquema que os inspira, a existência de testemunhos do mesmo tipo, que provêm de grupos vizinhos, tudo sugere que, mesmo que as instituições reais tenham sido muito diferentes, temos lá, pelo menos, uma forma de modelo conceptual da sociedade chickasaw, que apresenta o enorme interesse de evocar uma sociedade de castas, se bem que os atributos das castas, e suas relações, aí se encontrem codificados com referência a espécies naturais, portanto, à semelhança de grupos totêmicos. Aliás, as supostas relações entre os clãs e seus epônimos estão de acordo com as que se encontram nas sociedades "totêmicas" do tipo clássico: quer o clã descenda do animal, quer um ancestre humano do clã tenha, nos tempos míticos, contraído uma aliança com ele. Ora, estas sociedades, que pelo menos são encaradas como sendo compostas por castas "naturais", isto é, nas quais a cultura é concebida como projeção ou reflexo da natureza, formam charneira entre as sociedades que os autores clássicos utilizaram para ilustrar sua concepção do totemismo (tribos das planícies e tribos do sudoeste) e as sociedades como as dos natchez, que oferecem um dos raros exemplos de verdadeiras castas que se conhecem na América do Norte.

Estabelecemos, assim, que nas duas terras clássicas do suposto totemismo, as instituições, definidas por referência a essa noção enganadora, podiam, como na Austrália, ser também ca-

racterizadas sob um ponto de vista funcional, ou, como na América, dar lugar a formas, ainda concebidas no modelo dos grupos totêmicos, se bem que funcionem, principalmente, como castas.

Transportemo-nos, agora, para a Índia, terra clássica também, mas de castas. Verificaremos que, ao tomar contacto com elas, as instituições reputadas totêmicas sofrem uma transformação simétrica e inversa da que as afeta na América: em vez de as castas serem concebidas de acordo com um modelo natural, aqui são os grupos totêmicos que são concebidos de acordo com um modelo cultural.

As denominações totêmicas encontradas em algumas tribos de Bengala, são, na maioria, de origem animal ou vegetal. É o caso dos 67 totens arrolados entre os oraon de Chota Nagpur, com exceção do ferro, do qual, por falta de poder prescrever-lhe utilmente o consumo, proibiram o contacto com os lábios e com a língua: esta proibição é, pois, ainda formulada em termos que a aproximam de uma proibição alimentar. Entre os munda da mesma região, 340 clãs exógamos recenseados têm, na maioria, totens animais e vegetais, cujo consumo é proibido. Entretanto, notam-se já totens de natureza diferente: lua cheia, luar, arco-íris, mês do ano, dia da semana, bracelete de cobre, varanda, sombrinha, profissões ou castas, como as de cesteiro, de carregador de tocha. (Risley, vol. II e Apêndice.) Mais a oeste, os 43 nomes de clãs dos bhil dividem-se em 19 vegetais, 17 animais e 7 relacionados com objetos: punhal, vaso quebrado, aldeia, bastão espinhento, bracelete, argola de tornozelo, pedaço de pão. (Koppers, pp. 143-144.)

É indo para o sul que se observa, principalmente, a inversão das relações entre espécies naturais e objetos ou produtos manufaturados. Os clãs dos devanga, casta de tecelões de Madras, trazem nomes dos quais poucos são de plantas e quase nenhum de animal. Em compensação, encontram-se os seguintes nomes: leite coalhado, estábulo, moeda, represa, casa, colírio, faca, tesouras, barco, lâmpada, roupas, roupa feminina, corda para suspender vasos, arado velho, monastério, pira funerária, telha. Os kuruba, de Mysore, têm arrolados 67 clãs exógamos com nomes de animais e de vegetais, ou designados como segue: carro, taça de beber, prata, sílex, novelo de linha, bracelete, ouro, anel de ouro, picareta, bordadura colorida da roupa, bastão, cobertura, medida, bigode, ofício de tecer, tubo de bambu, etc. (Thurston, vol. II, pp. 160 sq., vol. IV, p. 141.)

Poderia ser que o fenômeno fosse mais periférico do que meridional, porque se é tentado a evocar, a seu respeito, o papel mítico atribuído a objetos manufaturados: sabre, faca, lança, agulha, pilar, corda, etc., por certas tribos do sudeste da Ásia. Seja como for, na Índia, os objetos manufaturados, que servem para as denominações clânicas, recebem homenagens especiais, como as plantas e os animais totêmicos: quer lhes rendam um culto, por ocasião dos casamentos, quer o respeito, que lhes devotam, apresente uma forma bizarra e específica: assim, entre os bhil, para o clã do vaso quebrado, a obrigação de recolher os fragmentos de louça de certo tipo e de lhes dar uma sepultura. Certo frescor de invenção parece, às vezes, perceptível: o Arisana gotram dos karuba leva o nome da *Curcuma longa*; mas, como seria embaraçoso — dizem — privar-se de um condimento tão essencial, é o grão de *korra* que faz as vezes de alimento proibido.

*

Conhecem-se, pelo mundo afora, listas heteróclitas de denominações clânicas; elas existem, principalmente (e talvez de maneira significativa) no norte da Austrália, a região do continente mais permeável a influências exteriores. Encontraram-se, na África, totens individuais, tais como uma lâmina de navalha e uma moeda:

“Quando perguntei (aos dinka) quem eu deveria invocar como minhas divindades clânicas, foi apenas meio brincando que me sugeriram Máquina de Escrever, Papel e Caminhão, pois não foram sempre estas coisas que ajudaram a meu povo e que os europeus receberam de seus antepassados?” (Lienhardt, p. 110.)

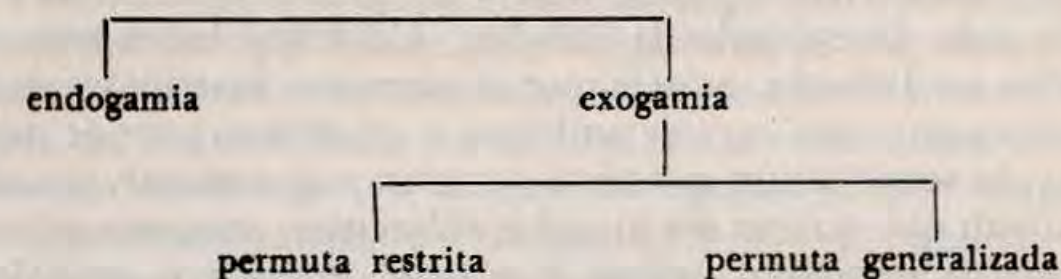
Mas esse caráter heteróclito não se afirma em parte alguma tanto quanto na Índia, onde as denominações totêmicas incluem grande proporção de objetos manufaturados, isto é, de produtos ou símbolos de atividade funcionais que — por serem nitidamente diferenciadas num sistema de castas — podem, dentro da tribo ou da própria casta, servir para expressar as separações diferenciais entre os agrupamentos sociais. Tudo se passa, então, como se, na América, esboços de castas tivessem sido contaminados por classificações totêmicas, enquanto que, na

Índia, vestígios de grupos totêmicos se teriam deixado vencer por um simbolismo de inspiração tecnológica e profissional. Essas contradições surpreenderão menos, se for levado em conta que há uma forma de traduzir as instituições australianas em linguagem de casta, mais elegante e direta do que a utilizada acima.

Tínhamos sugerido, com efeito, que, já que cada grupo totêmico se arroga o controle de uma espécie animal ou vegetal, para beneficiar outros grupos, essas especializações funcionais parecem, sob certo ponto de vista, semelhantes às que assumem as castas profissionais que, elas também, exercem uma atividade distintiva e indispensável à vida e ao bem-estar de todo o grupo. Contudo, uma casta de fabricantes de vasos fabrica vasos, efetivamente, uma casta de lavadeiros lava roupa, realmente, uma casta de barbeiros faz barbas, é claro, enquanto que os poderes mágicos dos grupos totêmicos australianos provêm da ordem imaginária; a distinção impõe-se, mesmo que a crença na eficácia dos poderes mágicos seja compartilhada por seus supostos beneficiados e pelos que, de boa fé, pretendem possuí-los. Por outro lado, o laço entre feiticeiro e espécie natural não pode ser concebido, logicamente, segundo o mesmo modelo que o do artesão e seu produto: apenas nos tempos míticos é que os animais totêmicos eram gerados diretamente a partir do corpo do ancestral. Hoje, são os cangurus que produzem os cangurus; o feiticeiro contenta-se em ajudá-los.

Mas, se consideramos as instituições australianas (e outras também) numa perspectiva mais vasta, apercebemo-nos de um domínio onde o paralelismo com um sistema de castas é muito mais nítido: basta, para isso, concentrar a atenção na organização social, mais do que nas crenças e práticas religiosas. Pois os primeiros observadores das sociedades australianas tinham, num sentido, motivo para designar as classes matrimoniais com nomes de castas: uma seção australiana fornecia suas mulheres para as outras seções, do mesmo modo que uma casta profissional produz bens e serviços que as outras classes só obtêm por seu intermédio... Seria, então, uma visão superficial opô-las simplesmente, com a relação de exogamia e de endogamia. De fato, castas profissionais e agrupamentos totêmicos são igualmente "exo-práticos", as primeiras no plano das permutas de bens e de serviços, os segundos no das permutas matrimoniais.

Mas, nos dois casos, é sempre possível descobrir um coeficiente de "endo-praxis". As castas são ostensivamente endógamas, reserva feita para os impedimentos de casamento, dos quais mostramos em outro lugar (I, cap. xxv) a tendência a multiplicar-se em compensação. Os agrupamentos australianos são exógamos, mas, o mais das vezes, conforme a fórmula de permuta restrita, que é uma imitação da endogamia, dentro mesmo da exogamia, já que a permuta restrita é privativa de grupos que se consideram como fechados e cujas permutas internas são voltadas para si mesmos: opõe-se, assim, à permuta generalizada, mais aberta para o exterior e permitindo a incorporação de grupos novos, sem alteração da estrutura. Estas relações podem ser ilustradas por um diagrama:



onde se vê que a permuta restrita, forma "fechada" da exogamia, está, logicamente, mais próxima da endogamia do que a permuta generalizada, forma "aberta".

E não é tudo. Entre as mulheres, que se permutam, e os bens e serviços, que também se trocam, existe uma diferença de raiz: as primeiras são indivíduos biológicos, isto é, produtos naturais, naturalmente procriados por outros indivíduos biológicos; os segundos são objetos manufaturados (ou operações realizadas por meio de técnicas e de objetos manufaturados), isto é, produtos sociais, fabricados culturalmente por agentes técnicos; a simetria entre castas profissionais e grupos totêmicos é uma simetria invertida. O princípio de sua diferença é tomado de empréstimo à cultura, num caso, à natureza, no outro.

Apenas, esta simetria só existe no plano ideológico; é desprovida de base concreta. Aos olhos da cultura, as especialidades profissionais são verdadeiramente diferentes e complementares; não se poderia dizer o mesmo, aos olhos da natureza, da especialização dos agrupamentos exógamos, com vistas à produção de mulheres de espécies diferentes. Porque, se as ocupações constituem efetivamente "espécies sociais" distintas, as

mulheres, oriundas de seções ou de subseções diferentes, não deixam de pertencer, todas, à mesma espécie natural.

Aí está a armadilha, armada pela realidade à imaginação dos homens, e à qual eles tentaram escapar, procurando, na ordem da natureza, uma diversidade real, único modelo objetivo no qual (por falta da divisão do trabalho e da especialização profissional, se eles as ignoram) possam inspirar-se, para estabelecer mútuas relações de complementação e de cooperação. Dito de outra forma, eles concebem estas relações segundo o modelo pelo qual (e também em função de suas próprias relações sociais) eles concebem as relações entre as espécies naturais. Não existem, com efeito, mais que dois modelos verdadeiros da diversidade concreta: um, no plano da natureza, é o da diversidade das espécies; outro, no plano da cultura, é oferecido pela diversidade de funções. Colocado entre esses dois modelos verdadeiros, aquele que as permutas matrimoniais ilustram apresenta um caráter ambíguo e equívoco: porque as mulheres são semelhantes quanto à natureza e é, somente, aos olhos da cultura que podem ser julgadas diferentes; mas, se a primeira perspectiva prevalece (como é o caso, quando o modelo de diversidade escolhido é o modelo natural), a semelhança se sobrepõe à diferença: sem dúvida, as mulheres devem ser permutadas, já que foram decretadas diferentes; mas, essa permuta supõe que, no fundo, são tidas como semelhantes. Em compensação, quando se se coloca em outra perspectiva e se adota um modelo cultural de diversidade, a diferença, que corresponde ao aspecto cultural, impõe-se à semelhança: as mulheres só são reconhecidas semelhantes entre si nos limites de seus respectivos grupos sociais, e, então, de uma casta para outra, elas não podem ser trocadas. As castas consideram as mulheres como heterogêneas naturalmente, os grupos totêmicos, como heterogêneas culturalmente; e a última razão desta diferença entre os dois sistemas é que as castas se aproveitam da heterogeneidade cultural, enquanto que os grupos totêmicos logram somente a ilusão de se aproveitarem da heterogeneidade natural.

Tudo o que acabamos de dizer pode exprimir-se de outra maneira. As castas, que se definem conforme um modelo cultural, trocam verdadeiramente objetos culturais, mas, pelo preço a pagar pela simetria que postulam entre natureza e cultura, devem conceber, segundo um modelo natural, sua produção natural, enquanto estas castas são compostas de seres

biológicos: produção que consiste em mulheres, que estes seres biológicos produzem e que os produzem. Segue-se que as mulheres se diversificam de acordo com o modelo das espécies naturais: tão pouco podem ser permutadas quanto essas espécies podem cruzar-se. Os agrupamentos totêmicos pagam um preço simétrico e inverso. Definem-se por um modelo natural, e trocam, entre si, objetos naturais: as mulheres que produzem e que os produzem naturalmente. A simetria postulada entre natureza e cultura acarreta, então, a assimilação das espécies naturais no plano da cultura. Assim como as mulheres, homogêneas quanto à natureza, são proclamadas heterogêneas quanto à cultura, assim também as espécies naturais, heterogêneas quanto à natureza, são proclamadas homogêneas quanto à cultura: com efeito, a cultura afirma que elas estão todas jurisdicionadas de um mesmo tipo de crenças e de práticas, já que oferecem, aos olhos da cultura, este caráter comum de que o homem tem o poder de controlá-las e de multiplicá-las. Por conseguinte, os homens, culturalmente, trocam as mulheres, que perpetuam esses mesmos homens, naturalmente; e eles pretendem perpetuar culturalmente as espécies, que trocam *sub specie naturae*: sob a forma de produtos alimentícios, que se podem substituir uns aos outros, porque são alimentos e porque — como também é verdade com as mulheres — um homem pode satisfazer-se com certos alimentos e renunciar aos outros, na medida em que quaisquer mulheres e quaisquer alimentos estão, igualmente, aptos para servir aos fins de procriação ou de conservação.

*

Atingimos, assim, as propriedades comuns, das quais as castas profissionais e os grupos totêmicos oferecem ilustrações inversas. As castas são heterogêneas quanto à função; podem, portanto, ser homogêneas quanto à estrutura: sendo real a diversidade das funções, a complementariedade se estabelece nesse nível e a funcionabilidade das permutas matrimoniais — mas entre as mesmas unidades sociais — ofereceria esse caráter de acumulação (do qual já vimos, anteriormente, a razão por que era sem valor prático, cf. p. 134). Inversamente, os grupos totêmicos são homogêneos quanto à função, já que esta não tem rendimento real e que se reduz, para todos os grupos, a repetir a mesma ilusão; devem, pois, ser heterogêneos quanto à estru-

tura, estando cada um estatutariamente destinado à produção de mulheres de espécie social diferente.

No totemismo, por conseguinte, uma suposta reciprocidade é feita de condutas homogêneas, umas em relação às outras, e simplesmente justapostas: cada grupo pensa, igualmente, possuir um poder mágico sobre uma espécie; mas, já que essa ilusão é desprovida de fundamento, não existe senão a título de forma vazia, idêntica, como tal, às outras formas. A reciprocidade verdadeira resulta da articulação de dois processos: o da natureza, que se desenvolve através das mulheres, geradoras de homens e de mulheres; e o da cultura, que os homens desenvolvem qualificando socialmente essas mulheres, à medida que são geradas naturalmente.

No sistema das castas, a reciprocidade se manifesta pela especialização funcional; é, pois, vivida no plano da cultura. Em consequência, as valências de homogeneidade são liberadas; de formal, a analogia postulada entre grupos humanos e espécies naturais, torna-se substancial (como demonstrou o exemplo dos chickasaw e a fórmula, citada acima, das leis de Manu, cf. p. 131); a endogamia se torna disponível, já que a reciprocidade verdadeira é assegurada de outro modo.

Mas esta simetria tem seus limites. Sem dúvida, os grupos totêmicos arremedam prestações funcionais: além de estas permanecerem imaginárias, também não são culturais, já que não se situam ao nível das artes da civilização, mas ao de uma usurpação mentirosa de capacidades naturais, que fazem falta ao homem enquanto espécie biológica. Sem dúvida, também, encontra-se, no sistema das castas, o equivalente das proibições alimentares; mas, de maneira significativa, estas se exprimem, primeiro, sob a forma invertida de uma "endocozinha"; e, por outro lado, manifestam-se mais ao nível da preparação dos alimentos do que no de sua produção, isto é, no plano cultural: precisas e minuciosas, mas, sobretudo, em vista das operações culinárias e dos utensílios.

Enfim, as mulheres são, naturalmente, intercambiáveis (sob o ponto de vista de sua estrutura anatômica e de suas funções fisiológicas) e a cultura acha, no que lhes concerne, o campo livre para jogar o grande jogo da diferenciação (seja esta concebida de forma positiva ou negativa e, pois, aproveitada para construir a exogamia ou a endogamia); mas, os alimentos não são integralmente substituíveis. Neste segundo domínio, o jogo atinge, mais rapidamente, seus limites: é-se tanto

menos solícito em classificar todos os alimentos como totêmicos, quanto, como vimos acima, é mais difícil passar sem curcuma do que sem *korra*. Ora, isto ainda é mais verdadeiro para as funções profissionais: porque são realmente diferentes e complementares, permitem fundar a reciprocidade sob a forma mais verídica. Em compensação, excluem a reciprocidade negativa e fixam, assim, limites à harmonia lógica do sistema de castas. Toda casta permanece, parcialmente, "endofuncional", já que não poderia proibir-se de prestar a si mesma, pelo simples fato de que foram declarados insubstituíveis, os serviços diferenciais, que têm por missão primordial de prestar às outras castas. De outra forma, quem barbearia o barbeiro?

Não é, portanto, a mesma coisa introduzir uma diversidade (socialmente) constituinte dentro de uma única espécie natural: a espécie humana, ou projetar, no plano social, a diversidade (naturalmente) constituída de espécies vegetais e animais. É excusado que as sociedades de grupos totêmicos e de seções exógamas creiam poder jogar o mesmo jogo, com espécies que são diferentes e com mulheres que são idênticas. Não reparam que, sendo idênticas as mulheres, depende verdadeiramente da vontade social torná-las diferentes, enquanto que sendo diferentes as espécies, ninguém pode torná-las idênticas, isto é, passíveis do mesmo querer: os homens produzem outros homens, não produzem avestruzes.

Não é menos certo que, num plano muito geral, se percebe uma equivalência entre os dois grandes sistemas de diferenças, aos quais os homens recorreram, para conceptualizar suas relações sociais. Simplificando muito, poder-se-ia dizer que as castas se projetam a si mesmas como espécies naturais, enquanto que os grupos totêmicos projetam as espécies naturais como castas. Ainda esta fórmula deve ser matizada: as castas naturalizam falsamente uma cultura verdadeira, os grupos totêmicos culturalizam verdadeiramente uma natureza falsa.

Numa e noutra perspectiva, é preciso admitir que o sistema das funções sociais corresponde ao sistema das espécies naturais, o mundo dos seres ao mundo dos objetos; portanto, reconhecer, no sistema das espécies naturais e no dos objetos manufaturados, dois conjuntos mediadores, de que se serve o homem, para sobrepujar a oposição entre natureza e cultura e julgá-las como totalidade. Mas existe ainda outro meio.

Várias tribos caçadoras da América do Norte contam que, na origem dos tempos, os bisões eram animais ferozes e "total-

mente de osso": não podiam ser comidos pelo homem, mas eram canibais. Os homens serviram, portanto, outrora, de alimento ao animal que, mais tarde, deveria tornar-se seu alimento por excelência, mas era, então, um alimento às avessas, posto que alimento animal, sob sua forma não comestível: o osso. Como se explica reviravolta tão completa?

Aconteceu, diz o mito, que um bisão se apaixonou por uma moça e quis casar-se com ela. Esta moça era a única de seu sexo, numa comunidade de homens; pois um homem a havia concebido, depois de picado por uma moita espinhosa. A mulher aparece, assim, como o produto de uma união negativa, entre uma natureza, hostil ao homem (moita de espinhos) e uma antinatureza humana (o homem grávido). Apesar da ternura que sentiam por sua filha e do temor que lhes inspirava o bisão, os homens acharam prudente consentir no casamento e reuniram presentes, cada um dos quais deveria substituir uma parte do corpo do bisão: um gorro de penas seria a espinha dorsal; uma aljava de lontra, a pele do peito; uma coberta tecida seria a barriga; uma aljava pontuda, o estômago; os mocassinos, os rins; um arco, as costelas, etc. Perto de 40 correspondências são, assim, enumeradas. (Para uma versão deste mito, cf. Dorsey e Kroeber, n.º 81.)

A permuta matrimonial opera, portanto, ao modo de um mecanismo mediador entre uma natureza e uma cultura consideradas, de início, como separadas. Substituindo, por uma arquitetônica cultural, a arquitetônica sobrenatural e primitiva, a aliança cria uma segunda natureza, sobre a qual o homem exerce domínio, isto é, uma natureza mediatizada. Em seqüência a esses fatos, com efeito, de "totalmente de osso", os bisões tornaram-se "totalmente de carne"; e, de canibais, comestíveis.

A mesma seqüência é, às vezes, invertida: assim, no mito navaho, que acaba na transformação de uma mulher em urso canibal, simétrico e inverso da transformação do bisão canibal em marido. A metamorfose prolonga-se, em dispersões descritas segundo o modelo das diferenças entre espécies selvagens: a vagina da ogra transforma-se em ouriço, seus seios, em pinhões e bolotas, sua barriga, em outros grãos ("alkali": *Sporobolus cryptandrus*, *airoides*, Torr.), sua traquéia, em uma planta medicinal, seus rins, em cogumelos, etc. (Haile-Wheelwright, p. 83.)

Estes mitos exprimem admiravelmente como, entre povos onde as classificações totêmicas e as especializações funcionais têm rendimento muito reduzido, quando, mesmo, não estão completamente ausentes, as permutas matrimoniais podem fornecer um modelo aplicável diretamente à mediação da natureza e da cultura, confirmando, assim, como sugerimos nas páginas anteriores, de um lado, que "o sistema das mulheres" é um meio-termo entre os sistemas dos seres (naturais) e o sistema dos objetos (manufaturados), doutro lado, que cada sistema é apreendido pelo pensamento como uma transformação dentro de um grupo.

Dos três sistemas, apenas o dos seres possui realidade objetiva fora do homem, e apenas o das funções possui plenamente a existência social, dentro do homem, por conseguinte. Mas a plenitude que cada um conserva, assim, num plano, explica que nem um nem outro seja facilmente manejável em outro plano: um alimento de uso geral não pode ser integralmente "totemizado", pelo menos sem trapaça⁽¹⁾; e, por uma razão simétrica, as castas não podem evitar de serem endofuncionais, ao mesmo tempo em que servem para construir um esquema grandioso de reciprocidade. Nos dois casos, por conseguinte, a reciprocidade não é absoluta: fica como que confusa e deformada nos bordos. Falando logicamente, a reciprocidade das permutas matrimoniais representa uma forma igualmente impura, já que se situa a meio caminho entre um modelo natural e um modelo cultural. Mas é este caráter híbrido que lhe permite funcionar de maneira perfeita. Associada a uma ou outra forma, às duas, ou apenas presente, só ela pode pretender a universalidade.

*

Uma primeira conclusão ressalta de nossa análise: o totemismo, que foi, superabundantemente, formalizado como "linguagem da primitividade", poderia sê-lo também — à custa de uma transformação muito simples — como linguagem do

(1) Das "divindades de clã" dos dinka — que os autores antigos teriam chamado, sem hesitação, de totens — observa-se: "(...) poucas têm grande importância na alimentação, e, quando o têm, o respeito que lhes devotam não proíbe que as comam". Assim, o clã da girafa julga que pode comer sua carne, com a única condição de não lhe derramar o sangue. (LIENHARDT, pp. 114-115.)

regime das castas, que é exatamente o contrário da primitividade. Isto já demonstra que não estamos tratando com uma instituição autônoma, definível por propriedades distintivas, e típica de certas regiões do mundo e de certas formas de civilização, mas com um *modus operandi*, perceptível, mesmo atrás das estruturas sociais tradicionalmente definidas em oposição diametral com o totemismo.

Em segundo lugar, estamos em melhores condições para sanar a dificuldade resultante da presença, nas instituições ditas totêmicas, de regras de ação ao lado dos sistemas conceptuais que escolhemos como pontos de referência. Isto porque demonstramos que as proibições alimentares não são um traço distintivo do totemismo: encontramos-as associadas a outros sistemas, a cuja "marcação", igualmente, elas se prestam e, reciprocamente, os sistemas de denominações inspirados pelos reinos naturais não se acompanham sempre de proibições alimentares: podem ser "marcados" de várias maneiras.

Por outro lado, exogamia e proibições alimentares não são objetos distintos da natureza social, que se devam estudar separadamente, ou entre os quais se possa descobrir uma relação de causalidade. Como a língua o testemunha um pouco em toda parte, são dois aspectos ou duas modalidades, servindo para qualificar concretamente uma *praxis*, que pode estar, como atividade social, voltada para fora ou para dentro, e que possui sempre essas duas orientações, se bem que se manifestem em planos e por meio de códigos diferentes. Se a relação entre instituições totêmicas e castas pode ser, superficialmente, percebida como idêntica a uma relação entre exogamia e endogamia (porque, de fato, vimos, as coisas são muito mais complexas), entre espécie e função e, no fim de contas, entre modelo natural e modelo cultural, é que, de todos os casos empiricamente observáveis e aparentemente heterogêneos, vem à tona um mesmo esquema que assinala seu verdadeiro objeto à investigação científica. Todas as sociedades concebem uma analogia entre as relações sexuais e a alimentação; mas, conforme os casos e os níveis de pensamento, ora o homem, ora a mulher ocupa a posição do que come e do que é comido. Que significa isto, senão que a exigência comum é a de uma separação diferencial entre os termos e de uma identificação sem equívoco de cada um?

Aqui, ainda, não queremos dizer que a vida social, as relações entre o homem e a natureza, seja uma projeção, se

não mesmo um resultado de um jogo conceptual, que se desenrolaria no espírito. "As idéias, escrevia Balzac, são, em nós, um sistema completo, semelhante a um dos reinos da natureza, uma espécie de floração, cuja iconografia será descrita por um homem de gênio, que passará por louco, talvez." (1) Mas a quem o empreendimento tentasse, precisaria, sem dúvida, mais de loucura do que de gênio. Se afirmamos que o esquema conceptual comanda e define as práticas, é porque estas, objeto de estudo do etnólogo, sob a forma de realidades discretas, localizadas no tempo e no espaço, e distintivas de gêneros de vida e de formas de civilização, não se confundem com a *praxis* que — neste ponto, ao menos, estamos de acordo com Sartre (p.181) — constitui para as ciências do homem a totalidade fundamental. O marxismo — se não o próprio Marx — raciocinou, muitas vezes, como se as práticas decorressem imediatamente da *praxis*. Sem pôr em dúvida o incontestável primado das infra-estruturas, cremos que entre *praxis* e práticas se intercala sempre um mediador, que é o esquema conceptual, por obra do qual uma matéria e uma forma, desprovidas ambas de existência independente, realizam-se como estruturas, isto é, como seres, ao mesmo tempo, empíricos e inteligíveis. É para esta teoria das superestruturas, mal e mal esboçada por Marx, que desejamos contribuir, reservando à história — assistida pela demografia, pela tecnologia, pela geografia histórica e pela etnografia — o cuidado de desenvolver o estudo das infra-estruturas propriamente ditas, que não pode ser principalmente a nossa, porque a etnologia é, primeiro, uma psicologia.

Por conseguinte, tudo o que pretendemos ter demonstrado até agora é que a dialética das superestruturas consiste, como a da linguagem, em estabelecer *unidades constitutivas*, que não podem representar esse papel senão com a condição de serem definidas de maneira não-equívoca, isto é, fazendo-lhes o contraste aos pares, para, em seguida, por meio dessas unidades constitutivas, elaborar um *sistema*, que representará, enfim, o papel de operador sintético, entre a idéia e o fato, transformando este último em *signo*. O espírito vai, assim, da diversidade empírica à simplicidade conceptual, depois da simplicidade conceptual à síntese significante.

(1) H. DE BALZAC, Louis Lambert, in *Oeuvres complètes*, Bibl. de la Pléiade, vol. x, p. 396.

Para concluir este capítulo, nada pode ser mais apropriado do que a ilustração desta concepção por uma teoria indígena:

Verdadeiro *totem e tabu*, por antecipação, o mito yoruba desmonta, peça por peça, o edifício complexo das denominações e das proibições.

Trata-se de explicar as seguintes regras. Três dias após o nascimento da criança, chama-se o sacerdote, para que lhe dê "seu *orisha* e seus *ewaw*". O primeiro termo designa o ser ou o objeto, ao qual a criança renderá um culto, e que acarreta uma proibição de casamento com toda pessoa que tenha o mesmo *orisha*. A este título, o ser ou objeto torna-se o principal *ewaw* do indivíduo em questão, que o transmite a seus descendentes até a quarta geração. O filho deste indivíduo recebe, como segundo *ewaw*, o *ewaw* animal da mãe de seu pai e o filho desse filho adota, por sua vez, o *ewaw* vegetal, e terceiro em lugar, da mulher de seu pai; enfim, o filho do filho do filho adota o quarto *ewaw* desta parenta, a saber um rato, um pássaro ou uma cobra.

Estas regras complicadas se baseiam, no pensamento dos indígenas, numa divisão original do povo em seis grupos: o do pescador; o dos "presságios": peixe, cobra e pássaro; o do caçador; o dos quadrúpedes; o do cultivador; o das plantas. Cada grupo compreende homens e mulheres, ou seja, um total de doze categorias.

No princípio, em cada grupo, em que o irmão casava com a irmã, as uniões eram incestuosas. O mesmo termo yoruba designa, a um tempo, o casamento, a refeição, a posse, o mérito, o ganho, a aquisição. Casar e comer, é tudo a mesma coisa. Se se representar o irmão e a irmã do primeiro grupo pelas letras A e B, os do segundo grupo pelas letras C e D, e assim por diante, a situação incestuosa inicial poderá ser resumida no quadro:

1	2	3	4	5	6
AB	CD	EF	GH	IJ	LM

Mas os humanos cansaram-se depressa deste "alimento" monótono; assim, o filho do casal AB apossou-se do produto feminino do casal CD, e, assim por diante, para EF e GH, etc.

ABD CDB EFH GHF IJM LMJ

LES RENARDS



LES CHATS-HUANTS





O reverso do totemismo, a natureza humanizada, desenho de Grandville

Não era o bastante: o pescador guerreou o caçador; o caçador, o cultivador; o cultivador, o pescador, e cada um se apropriou do produto do outro. Aconteceu que, daí em diante, o pescador comeu carne, o caçador, os produtos da terra e o cultivador, peixe:

ABDF CDBH EFHJ GHFM IJMB LMJD

À guisa de represália, o pescador exigiu produtos da terra, o cultivador, carne, e o caçador, peixe:

ABDFJ CDBHM EFHJB GHFMD IJMBF LMJDH

Como as coisas não podiam continuar assim, organizou-se um grande debate e as famílias puseram-se de acordo para permutar suas filhas e para encarregar os sacerdotes de evitar as confusões e as desordens, graças à regra de que, após o casamento, a mulher continuaria a render culto a seu *orisha*, mas não o transmitiria a seus filhos. Por este motivo, os *orisha*, simbolizados pelas letras BDFHJM, em segunda posição, são eliminados na geração seguinte e o sistema dos *ewaw* torna-se:

ADFJ CBHM EHJB GFMD IMBF LJDH

Daí em diante, os *ewaw* de cada indivíduo consistirão em: um *orisha*, um "presságio", um animal, uma planta. Cada *ewaw* permanecerá na linhagem durante quatro gerações, depois do que o sacerdote os atribuirá novamente. Em consequência, ACEGIL são, agora, eliminados e é preciso um *orisha* macho para reconstituir cada grupo de *ewaw*: aquela pessoa cujo índice é ADFJ (grupo n.º 1) pode desposar outra do grupo n.º 2, cujos *ewaw* são todos diferentes. Por causa desta regra, A e C são permutáveis, assim como E e G, I e L:

DFJC BHMA HJBG FMDE MBFL JDHI

Na geração seguinte, as letras DBHFMJ caem. O grupo n.º 1 precisa de peixe e toma B; o grupo n.º 2 também, que toma D; o grupo n.º 3 precisa de carne e toma F; o grupo n.º 4 também, e toma H; o grupo n.º 5 precisa de alimento vegetal e toma J; o grupo n.º 6 também, e toma M:

FJCB HMAD JBGF MDEH BFLJ DHIM

É agora a vez das letras F, H, J, M, B, D caírem. Por falta de carne, os grupos n.ºs 1 e 2 se aliam com H e F, respectivamente; por falta de alimentos vegetais, os grupos n.ºs 3 e 4 se aliam com M e J; por falta de peixe, os grupos n.ºs 5 e 6 se aliam com D e B:

JCBH MADF BGFM DEHJ FLJD HIMB

J, M, B, D, F, H caem e os *orisha* machos voltam a pôr-se à frente:

CBHM ADFJ GFMD EHJB LJDH IMBF

Como existem, dizem, 201 *orisha*, dos quais se pode admitir que a metade é masculina, e um número considerável de “preságios”, de animais e de plantas que servem para indicar os impedimentos do casamento, o número de combinações possíveis é muito elevado. (Dennett, pp. 176-180.)

Decerto, não temos aí mais do que uma teoria em forma de apólogo. O autor que a recolheu cita diversos fatos, que parecem, se não contradizê-la, pelo menos sugerir que as coisas não funcionavam, no seu tempo, com esta bela regularidade. Mas, teoria por teoria, parece-nos que os yoruba, melhor que os etnólogos, souberam focalizar o espírito de instituições e de regras que, na sua sociedade, como em muitas outras, apresentam caráter intelectual e premeditado⁽¹⁾. As imagens sensíveis intervêm, sem dúvida, mas a título de símbolos: são as fichas de um jogo combinatório que consiste em trocá-las, seguindo as regras, sem nunca perder de vista os significantes empíricos, de que fazem às vezes, provisoriamente.

(1) O exemplo dos achanti, entre os quais o filho herda as proibições alimentares do pai e a filha, as da mãe, sugere, igualmente, que o espírito de tais sistemas é antes “lógico” que “genealógico”.

CAPÍTULO 5

Categorias, elementos, espécies, números

Perguntando-se sobre a natureza do pensamento mítico, Boas concluiu, em 1914, que o “problema essencial” era o de saber por que as narrações que se referem aos homens “manifestavam tão grande e tão constante predileção pelos animais, pelos corpos celestes e por outros fenômenos naturais personificados”. (Boas 5, p. 490). Este problema permanece, com efeito, como o último resíduo das especulações sobre o totemismo, mas parece possível solucioná-lo.

Já estabelecemos que as crenças e os costumes heterogêneos, arbitrariamente reunidos sob a etiqueta do totemismo, não têm por base a idéia de uma relação substancial entre um ou vários grupos sociais e um ou vários domínios naturais. Aparentam-se com outras crenças e práticas, direta ou indiretamente ligadas a esquemas classificatórios que permitem apreender o universo natural e social, sob a forma de totalidade organizada. As únicas distinções que se possam introduzir em todos esses sistemas se resumem em preferências, que não são nunca exclusivas, por tal ou qual nível de classificação.

De fato, todos os níveis de classificação ostentam um caráter comum: qualquer que seja aquele que a sociedade considerada destaca, é preciso que autorize — e mesmo que implique — o recurso possível a outros níveis, análogos sob um ponto de vista formal ao nível privilegiado, e que não diferem a não ser pela sua posição relativa dentro de um sistema global de referência que opera por meio de um par de contrastes: entre geral e especial de um lado, entre natureza e cultura do outro.

O erro dos defensores do totemismo foi marcar, arbitrariamente, um nível de classificação: o formado com referência às espécies naturais, e de dar-lhe o valor de uma instituição. Mas, como todos os níveis, este é apenas um entre outros, e não há razão alguma para declará-lo mais importante, digamos, do que o nível de classificação que opera com o auxílio de categorias abstratas ou do que aquele que utiliza classes nominais. O fato significativo é menos a presença — ou a ausência — de tal ou qual nível, do que a existência de uma classificação “de passo variável”, a dar ao grupo que o adota, sem trocar de instrumento intelectual, o meio de bem “situar-se” com relação a todos os planos, do mais abstrato ao mais concreto, e do mais cultural ao mais natural.

Em seu estudo já citado, Boas duvidava de que a predileção tão freqüente pelas classificações inspiradas num modelo natural pudesse explicar-se pelo “caráter distinto e individualizado das espécies animais (...) que, mais facilmente que aos membros indiferenciados da espécie humana, permitiria destinar-lhes papéis numa narrativa” (*l. c.*). Parece-nos, todavia, que Boas tocava aí numa verdade importante. Para reconhecê-la, bastaria que, contrariamente a uma posição afirmada muitas vezes, ele não reduzisse o conto ou o mito a uma simples narrativa, e que aceitasse procurar, por trás da linguagem mítica, o esquema feito de oposições descontínuas, que preside à sua organização. Por outro lado, a “distintividade” natural das espécies biológicas não fornece ao pensamento um modelo definitivo e imediato, mas, principalmente, um meio de acesso a outros sistemas distintivos, que vêm, por sua vez, repercutir sobre o primeiro. No fim das contas, se as tipologias zoológicas e botânicas são utilizadas mais freqüente e voluntariamente do que as outras, só o pode ser em virtude de sua posição intermediária, a igual distância lógica entre as formas extremas de classificação, categóricas e singulares. Na noção da espécie, com efeito, o ponto de vista da extensão e o da compreensão se equilibram: considerada isoladamente, a espécie é uma coleção de indivíduos; mas, em relação a outra espécie, é um sistema de definições. E não é tudo: cada um desses indivíduos, cuja coleção, teoricamente ilimitada, forma a espécie, é indefinível em extensão, já que constitui um organismo, que é um sistema de funções. A noção de espécie possui, portanto, uma dinâmica interna: coleção suspensa entre dois sistemas, a espécie é o operador que permite passar

(e obriga mesmo a isso) da unidade de uma multiplicidade à diversidade de uma unidade.

Como demonstramos em outro lugar (6, p. 133 sq.), Bergson entreviu a importância do papel que, em virtude de sua estrutura lógica, a noção de espécie poderia representar na crítica ao totemismo. Mas há motivos suficientes para temer que, se ele devesse precisar sua interpretação, não a teria limitado ao aspecto subjetivo e prático da relação entre o homem e o mundo natural, tal como o ilustra o caso do comensal que pergunta “o que há hoje para almoçar” e cuja curiosidade é plenamente satisfeita com a resposta: “vitela”. Em verdade, a importância da noção de espécie explica-se menos por uma propensão do agente prático a dissolvê-la num gênero, por motivos biológicos e utilitários (o que equivaleria a estender ao homem a célebre fórmula: “é a erva em geral que atrai o herbívoro”) (1), do que por sua objetividade presuntiva: a diversidade das espécies dá ao homem a imagem mais intuitiva de que ele dispõe e ela constitui a mais direta manifestação, que ele possa perceber, da descontinuidade derradeira do real: é a expressão sensível de uma codificação objetiva.

É surpreendente, com efeito, que, para explicar a diversidade das espécies, a biologia moderna se oriente para esquemas que se parecem com os da teoria da comunicação. Não podemos avançar num terreno em que os problemas escapam à competência do etnólogo. Mas, se fosse verdade, como admitem os biólogos, que os dois milhões de espécies vivas devessem ser interpretadas, na sua diversidade anatômica, fisiológica e etológica, em função de fórmulas cromossômicas, cada uma das quais se reduziria a uma periodicidade distintiva na distribuição de 4 termos ao longo da cadeia molecular, então, estaríamos de posse, talvez, da razão profunda da significação privilegiada, reconhecida pelo homem à noção de espécie. Compreenderíamos como esta noção pode proporcionar um modo de apreensão sensível de uma combinatória objetivamente dada na natureza

(1) Tão falsa, aliás, no caso do animal quanto no do homem: os esforços para criar na África parques naturais, destinados à preservação das espécies ameaçadas, chocam-se com a dificuldade que, embora seja suficiente a superfície dos pastos, os animais não os utilizam senão como porto de escala e vão bem longe, fora dos limites da reserva, em busca de ervas mais ricas em proteínas do que as dos pastos, que pretendem impor-lhes, pela razão simplista de que são suficientemente vastos. (GRZIMEK, p. 20.) Não é, pois, a erva, mas a diferença entre as espécies de erva que interessa ao herbívoro...

e que a atividade do espírito, e a própria vida social, não fazem mais do que lhe tomar emprestado, para aplicá-lo na criação de novas taxinomias. Desta fascinação exercida, sempre e em toda parte, sobre os homens, pela noção de espécie e cujo mistério seria, assim, desvendado, a fascinação obscura, exercida pelo totemismo sobre o pensamento dos etnólogos, não constituiria mais do que um caso particular.

As ciências naturais pensaram, durante muito tempo, estar tratando com "reinos", isto é, domínios independentes e soberanos, cada um dos quais seria definível por caracteres próprios e povoado por seres ou objetos que mantivessem relações privilegiadas. Esta concepção, hoje ultrapassada, mas que é ainda a do senso comum, não podia senão obliterar a força lógica e o dinamismo da noção de espécie, já que as espécies aparecem, sob essa luz, como classes inertes e separadas, presas nos limites de seus "reinos" respectivos. As sociedades, que chamamos primitivas, não concebem que possa existir um fosso entre os diversos níveis de classificação; representam-nos como etapas ou momentos de uma transição contínua.

Os hanunoo do sul das Filipinas dividem o universo em seres que podem, ou não, ser denominados. Os seres denominados distinguem-se em coisas, ou, então, em pessoas e animais. Quando um hanunoo pronuncia a palavra "planta", exclui, portanto, que a coisa a que se refere seja uma pedra ou um objeto manufaturado. A classe "planta herbácea" exclui, por sua vez, outras classes de plantas, tais como "planta lenhosa", etc. Entre as plantas herbáceas, a expressão "pé de pimenta" é diferencial em relação a "pé de arroz", etc. "Pimenta doméstica" exclui "pimenta silvestre" e "pimenta-do-chile doméstica" exclui "pimenta verde doméstica"; enfim, "pênis-de-gato" precisa tratar-se de um indivíduo que não procede das 5 outras variedades ou *taxa*, distinguidas pela cultura indígena, dentro do grupo das pimentas domésticas. (Conklin 4.)

Esta maneira de agir, representável por uma série de dicotomias, foi caracterizada como segue:

"Na ordem vegetal, os hanunoo distinguem tipos que não se poderiam confundir com a noção botânica de espécie, que não está no mesmo nível do ponto de vista das categorias, mas que apresentam, apesar disso, um traço comum com ela: os tipos são mutuamente exclusivos. Os

nomes de cada um dos 1.625 tipos arrolados⁽¹⁾ consistem em elementos léxicos cujo número varia de 1 a 5. Cada tipo distingue-se de todos os outros por um elemento, pelo menos. A forma binominal é a mais freqüente

As semelhanças entre as classificações hanunoo e as da ciência botânica diminuem rapidamente quando nos aproximamos das categorias mais altas e inclusivas." (Conklin I, pp. 116-117 e p. 162.)

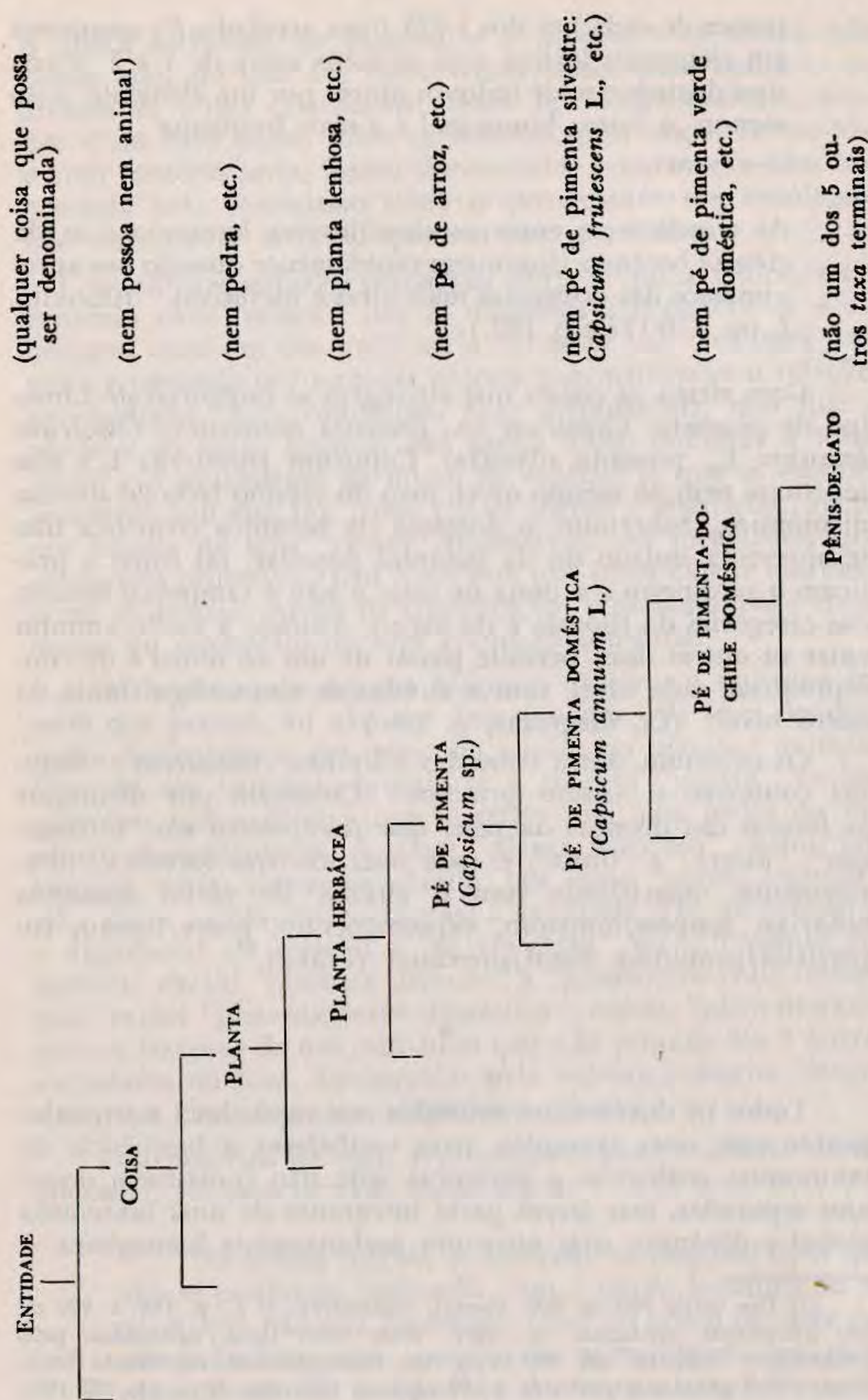
Com efeito, as classes que abrangem as categorias de Lineu (pé de pimenta: *Capsicum* sp., pimenta doméstica: *Capsicum annuum* L., pimenta silvestre: *Capsicum frutescens* L.) não se situam nem ao mesmo nível, nem do mesmo lado do sistema dicotômico. Sobretudo, o domínio da botânica científica não se apresenta isolado do da botânica popular, tal como a praticam o jardineiro e a dona de casa; e não é tampouco isolado das categorias do filósofo e do lógico. Situado a meio caminho entre os outros dois, permite passar de um ao outro e de conceptualizar cada nível, com o auxílio de um código tirado de outro nível. (Cf. diagrama, p. 166.)

Os subanum, outra tribo das Filipinas, classificam as doenças conforme o mesmo princípio. Começam por distinguir as feridas das doenças da pele, que subdividem em "inflamação", "úlceras" e "tinha", e cada uma das três formas é, ulteriormente, especificada com o auxílio de várias oposições binárias: simples/múltiplo, exposto/oculto, grave/ligeiro, superficial/profundo, distal/proximal (Frake).

*

Todos os documentos reunidos nos capítulos I e II conjugam-se com estes exemplos, para estabelecer a freqüência de taxinomias zoológicas e botânicas, que não constituem domínios separados, mas fazem parte integrante de uma taxinomia global e dinâmica cuja estrutura perfeitamente homogênea —

(1) Dos quais 500 ou 600, apenas, comestíveis (*l. c.*, p. 184) e 406 de uso puramente medicinal (p. 249). Estes 1.625 tipos, agrupados, pelo pensamento indígena, em 890 categorias, correspondem, na ciência botânica, a 650 gêneros e perto de 1.100 espécies distintas (*l. c.*, pp. 162-165).



já que ela consiste em dicotomias sucessivas — garante a unidade. Resulta deste caráter, primeiro, que a passagem é sempre possível da *espécie* à *categoria*; depois, que nenhuma contradição aparece entre o *sistema* (que se impõe no topo) e o *léxico*, cujo papel se torna preponderante à medida que se desce a escala das dicotomias. O problema da relação entre *contínuo* e *descontínuo* recebe, assim, uma solução original, já que o universo é representado sob a forma de um *continuum* feito de oposições sucessivas.

Esta continuidade já é aparente no esquema que, entre os índios pawnee, preside a liturgia dos ritos das estações: os postes da cabana, na qual se realiza o ato solene, são escolhidos, conforme sua orientação, entre quatro espécies de árvores pintadas de cores diferentes e que correspondem às direções simbolizadoras das estações, cuja reunião forma o ano:

ESPAÇO	Álamo	branco	sudoeste	}	sul	verão	}	ano	TEMPO
	Negundo	vermelho	sudeste						
	Olmo	preto	nordeste	}	norte	inverno			
	Salgueiro	amarelo	noroeste						

A mesma passagem explícita, da espécie, ou do grupo de espécies, a um sistema de propriedades ou de categorias, pode ser ilustrado por exemplos melanésios. Já notamos que em Mawatta, ilha do estreito de Torres, os clãs com nomes de animais estão agrupados, conforme a espécie, em terrestres ou marinhos, guerreiros ou pacíficos. Entre os kiwai, uma oposição entre o povo do sagu e o do inhame é expressa por meio de dois emblemas: o da mulher nua e o do losango, chamado "mãe dos inhames", e corresponde também à alternância das estações e do regime dos ventos. Nas ilhas Trobriand, existia uma correspondência, própria de cada clã, entre ave, mamífero, peixe e planta. Os sistemas binários das ilhas Salomão recorrem seja a duas aves: galo selvagem e calau; seja a dois insetos: fasma e louva-a-deus; seja a duas divindades, mas que encarnam condutas antitéticas: "Sire" Hável e "Sire" Desajeitado. (Frazer, vol. II *passim*.)

Concebe-se, então, que em função do código escolhido, o rigor lógico das oposições possa ser desigualmente manifesto, sem implicar, por isso, diferenças de natureza. Os esquemas classificatórios dos sioux oferecem um bom exemplo, porque

constituem outras tantas variações sobre um tema comum; apenas muda o nível semântico adotado para significar o sistema.

Todas as tribos têm acampamentos circulares, divididos em duas metades por um diâmetro ideal. Mas, para várias delas, este dualismo aparente dissimula um princípio de tripartição, cuja matéria simbólica varia de tribo para tribo: os clãs dos winnebago são duas vezes mais numerosos numa das metades do que na outra (8 e 4, respectivamente); os 10 clãs omaha são exatamente divididos entre as metades, mas uma tem dois chefes, a outra, um só; entre os osage, contam-se 7 clãs por metades, mas uma metade se subdivide em submetades, enquanto que a outra é homogênea. Nos três casos, e qualquer que seja a maneira pela qual a oposição se realize, é a metade do alto, ou do céu, que ilustra a forma simples, a de baixo, ou da terra, a forma complexa.

Por outro lado, e para continuar no sistema das metades, a oposição alto/baixo, se é implícita em todos os grupos, não é sempre explicitamente formulada. Encontra-se, com efeito, denotada de diversas maneiras, que podem estar, exclusivamente presentes ou justapostas; céu/terra, trovão/terra, dia/noite, verão/inverno, direita/esquerda, oeste/leste, macho/fêmea, paz/guerra, paz-guerra/polícia-caça, atividades religiosas/atividades políticas, criação/conservação, estabilidade/movimento, sagrado/profano... Conforme os grupos, enfim (ou, no mesmo grupo, conforme as circunstâncias), é ora o aspecto binário, ora o aspecto ternário que é posto no primeiro plano; alguns, como os winnibago, os compõem em sistema quinário, enquanto que os ponca decompõem a estrutura dualista em sistema quadrado: terra e água, fogo e vento.

Do mesmo modo, entre os algonquim, pode-se subir da multiplicidade aparentemente não-significativa dos 40 ou 50 clãs ojibwa, mas já reagrupáveis em clãs de mamíferos, clãs de peixes, clãs de aves, ao esquema mais explícito dos moicanos (em que os clãs eram divididos em três fratrias, formadas, respectivamente, uma pelos clãs do lobo, do urso, do cão, do opossum; outra, pelos clãs da tartaruga pequena, da tartaruga grande, da tartaruga de vasa, da enguia; e a terceira, pelos clãs do peru, do grou, da galinha), ao esquema delaware, simplificado ao extremo e cuja lógica é imediatamente aparente, já que não há mais que três grupos, respectivamente, lobo, tartaruga e peru, e cuja correspondência com a terra, a água e o ar é clara.

O vasto *corpus* dos ritos dos osage, recolhido e publicado por La Flesche, e ao qual já nos referimos (pp. 81-82), oferece abundância de ilustrações, que são, às vezes, demonstrações de convertibilidade recíproca dos "classificadores concretos": animais e plantas, e "classificadores abstratos", tais como números, direções e orientações. Assim, o arco e as flechas figuram na lista dos nomes clânicos, mas não se trata aí, apenas, de objetos manufaturados. O texto das orações e das invocações revela que uma flecha é pintada de preto, outra de vermelho, e que esta oposição de cores corresponde à do dia e da noite; o mesmo simbolismo se torna a encontrar nas cores do arco, vermelho na face interna e preto na face externa: atirar com o arco vermelho e preto, usando, alternadamente, uma flecha vermelha e uma flecha preta, é exprimir o ser do tempo, ele próprio medido pela alternância do dia e da noite. (Cf. La Flesche 2, p. 99, e 3, principalmente pp. 207, 233, 364-365.)

Os classificadores concretos não servem somente para veicular noções, podem também, sob sua forma sensível, atestar que um problema lógico foi resolvido, ou uma contradição superada. Um rito complexo dos osage acompanha a confecção de um par de mocassinos para o oficiante. Esta atenção particular, reservada a um elemento do vestuário, poderia surpreender se a análise dos textos não revelasse no mocassino bem outra coisa que sua função utilitária; o mocassino, objeto cultural, se opõe à erva "daninha", que o caminhante pisa e esmaga; corresponde, assim, ao guerreiro, que esmaga seus inimigos. Ora, acontece que, no esquema sócio-cosmológico dos osage, a função guerreira estabelece conotação com a metade terra, à qual também está ligada a erva. A simbólica particular do mocassino está, pois, em contradição com a simbólica geral, já que, para a primeira, o mocassino é "antiterra", enquanto que, para a segunda, ele é congruente com a terra. A minúcia do ritual se esclarece ao colocar-se em evidência o que gostaríamos de chamar a instabilidade lógica dum objeto manufaturado: instabilidade que uma técnica de fabricação, altamente ritualizada, serve, precisamente, para disfarçar. (Cf. *l. c.*, 3, pp. 61-67.)

No pensamento osage, a oposição de maior importância e a mais simples, a dotada também da maior força lógica, é a das duas metades: *Tsi'-Zhu*: céu e *Hon'-ga*, subdividida em *Hon'-ga* propriamente dita: terra firme, e *Wa-zha'-zhe*: água. A partir daí, uma gramática complexa se elabora, por meio

de um sistema de correspondências com os domínios mais concretos ou mais abstratos, mas, dentro dos quais, o esquema inicial, agindo como catalizador, desencadeia a cristalização de outros esquemas, binários, ternários, quaternários ou de ordem numérica mais elevada. Primeiro, os pontos cardeais, já que, na cabana iniciática, céu e terra se opõem como norte e sul, e terra firme e água, como leste e oeste, respectivamente.

Em segundo lugar, uma numerologia mística decorre da oposição do par e do ímpar. Como já indicamos em outro capítulo, o algarismo 6 pertence à metade céu, o algarismo 7 à metade terra, e seu total, 13, corresponde, no plano cosmológico, ao número de raios do sol nascente (que é um *meio-sol*) e, no plano social, ao das ações notáveis que deve contar em seu ativo um guerreiro completo (que é um *meio-homem*, já que a função guerreira é o apanágio de uma das duas metades, cujo conjunto forma a tribo) ⁽¹⁾.

"Assim a qualidade e a unidade das duas grandes divisões da tribo podem ser simbolizadas sob a forma de um homem ou de um animal, mas a divisão *Hon'-ga* deve sempre representar o lado direito do homem ou do animal e a divisão *Tsi'-zhu*, o lado esquerdo. Esta noção de uma dualidade e de uma unidade de natureza não se refletia somente na organização social: nos tempos antigos, estava gravada no espírito dos indivíduos, sob a forma de comportamentos pessoais; assim, quando se calçavam, os membros da divisão *Hon'-ga* punham, primeiro, o mocassino direito, e os da divisão *Tsi'-zhu*, o mocassino esquerdo." (La Flesche 3, p. 115.)

Abramos aqui um parêntese para salientar que este rigor metódico, na aplicação prática de um esquema lógico, não é um fenômeno excepcional. No Havai, a morte de um chefe era marcada por violentas manifestações de luto. Os participantes traziam a tanga amarrada em volta do pescoço e não, como de hábito, em volta da cintura. Esta inversão da vestimenta, do alto e do baixo, acompanhava-se de licenciosidade sexual (e sem nenhuma dúvida ela a significava também). A importância da oposição entre alto e baixo expressava-se num

(1) Devemos responsabilizar-nos por esta interpretação que não se encontra nos textos.

grande número de interdições: recobrir um recipiente, contendo alimentos, com um objeto qualquer, sobre o qual alguém tivesse andado ou nele se tivesse sentado; sentar ou pôr os pés num travesseiro; colocar a cabeça numa almofada, sentar sobre um recipiente que contenha alimentos e, para as mulheres, utilizar, como tampões do fluxo menstrual outros trapos que os provenientes de saias a cair abaixo da cintura, etc.:

"Quando eu era pequena, os tradicionalistas evocavam, muitas vezes, este horrível costume dos brancos, de trocar, às vezes, o lençol de forro e o lençol de cobrir, como se ignorassem que o que pertence ao alto (*ma luna*) deve ficar no alto e o que pertence ao baixo (*ma lalo*) deve ficar embaixo (...)"

"Um dia, numa escola de *hula*, dirigida por meu primo 'Ilala'-ole-o-Ka'ahu-manu, uma aluna estouvada cobriu o ombro com seu vestido. O professor de *hula* repreendeu-a, duramente, dizendo: "O que pertence ao alto deve permanecer no alto e o que pertence à parte de baixo, deve ficar embaixo." (*Ko luna, no luna no ia; ko lalo no lalo no ia.*)" (Handy e Pukui, p. 182 e pp. 11, 12, 157.)

Estudos recentes (Needham 3, Beidelman) mostram o refinamento com o qual tribos africanas de Quênia e de Tângerica tiram partido da oposição, para elas fundamental, entre direita e esquerda (mais, parece, no nível da mão do que no do pé, porém, já mencionamos a atenção particular prestada pelos osage às extremidades inferiores). Para os gestos do amor, o homem kaguru emprega a mão esquerda, a mulher kaguru, a mão direita (isto é, as mãos que são, respectivamente, impuras, em cada sexo). O primeiro pagamento ao curandeiro, antes que comece o tratamento, é feito com a mão direita, o último, com a mão esquerda, etc. Os bororo da África, que são peul nômades, da zona do Sahel da Nigéria, parecem associar, como os kaguru, o lado direito ao homem e — na ordem temporal — à parte da frente, o lado esquerdo à mulher e à parte de trás ⁽¹⁾; simetricamente, a hierarquia masculina vai do sul ao norte, a hierarquia feminina, do norte ao sul. Daí

(1) Para um sistema espácio-temporal análogo, na mesma região, cf. DIAMOND.

segue que, no acampamento, a mulher arruma suas cabaças em ordem decrescente de tamanho, colocando a maior ao sul, enquanto que o homem amarra seus bezerros na ordem inversa (Dupire).

Voltemos agora aos osage. Vimos que, entre eles, o número 13 totaliza, primeiro, os dois grupos sociais, a direita e a esquerda, o sul e o norte, o verão e o inverno; em seguida do que ele se especifica concretamente e se desenvolve logicamente. Na imagem do sol nascente, na qual o homem que a contempla venera a fonte de toda a vida (olhando, assim, para leste, o que coloca, efetivamente, o sul à sua direita e o norte à sua esquerda) ⁽²⁾, o número 13 pode simbolizar a união de dois termos: 6 e 7, céu e terra, etc. Mas, enquanto se relaciona com um astro, o simbolismo solar é particularmente determinado pela metade céu. Daí a emergência de outras especificações concretas do número 13, estas reservadas aos subgrupos da outra metade: 13 pegadas de urso, para representar as ações notáveis dos clãs da terra firme, 13 salgueiros, para os clãs da água. (La Flesche 3, p. 147.)

Treze é, pois, a expressão de uma dupla totalidade humana: coletiva, já que a tribo é formada por duas metades assimétricas (quantitativamente: uma simples, outra cindida; e qualitativamente: uma devotada à paz, outra, à guerra); e individual, mas igualmente assimétrica (a direita e a esquerda). Como totalidade, esta união do par e do ímpar, do coletivo e do individual, do social e do orgânico, se desdobrará, sob o efeito do esquema cosmológico ternário; haverá um "treze" de céu, um "treze" de terra, um "treze" de água. A esta codificação por elementos juntar-se-á, enfim, uma codificação por espécie, em que dois grupos, respectivamente compostos de 7 e 6 "animais", se desenvolvem, pela aparição de antagonistas, levando, assim, a 26 (como se poderia prever) o número das unidades do sistema tomado ao nível mais concreto. Os 7 animais e seus antagonistas formam o quadro da pág. seguinte:

(2) O oficiante é pintado de vermelho, para exprimir a aspiração ardente de que o sol torne sua vida proveitosa e fecunda, e que o abençoe com uma longa descendência. Quando o corpo inteiro foi pintado de vermelho, uma linha preta é traçada sobre o rosto, subindo de uma face até ao meio da testa e tornando a descer à outra face. Esta linha representa o sombrio horizonte da terra, e é chamada "armadilha" ou recinto, no qual toda vida está presa e permanece cativa. (LA FLESCHÉ 3, p. 73.)

<i>animais</i>	<i>antagonistas</i>
Lince.....	cervo de galhada curva, macho, jovem
lobo cinzento.....	cervo de galhada cinza, macho, jovem
puma macho.....	cervo de galhada preta, macho, adulto
urso preto macho .	montículo cheio de larvas (insetos?)
bisão macho.....	penhasco, parede
alce.....	planta cujas flores se voltam para o sol (<i>Silphium laciniatum</i>)
cervo(1).....	não tem antagonista; sua força está na fuga

O sistema dos 6 animais é menos nítido. Compreende duas variedades de mochos, opostas uma e outra ao urso lavador macho (jovem e adulto, respectivamente), a águia real oposta ao peru, enfim, parece, o mexilhão fluvial (cuja concha serve para fabricar pendentes de nácar que simbolizam o sol), o pêlo de bisão (?) e o pequeno cachimbo (?).

Uma estrutura lógica — no princípio, simples oposição — desabrocha em feixes, nas duas direções: uma, abstrata, sob a forma de uma numerologia; outra, concreta: primeiro elementar, depois específica. Em cada nível, curto-circuitos semânticos permitem atingir diretamente os níveis mais afastados. Mas o nível das espécies, que é também o mais particularizado dos que consideramos, não constitui uma espécie de limite, ou de ponto de parada, do sistema: sem cair na inércia, este continua a progredir, por meio de novas destotalizações e retotalizações, que se podem efetuar em vários planos.

Cada clã possui um "símbolo de vida" — totem ou divindade — do qual adota o nome: puma, urso preto, águia real, cervo novo, etc. Os clãs se definem, assim, uns em relação aos outros, por meio de uma separação diferencial. Entretanto, os

(1) O comportamento temeroso do cervo vem do fato de não possuir ele vesícula biliar. Seu papel é duplo: alimentar, pois sua carne é considerada como a fonte mais regular de alimento animal, comparável, sob este ponto de vista, ao alimento vegetal, proveniente de quatro plantas principais: *Nelumbo lutea*, *Apios apios*, *Sagittaria latifolia*, *Falcata comosa*. O cervo e estas quatro plantas são a base mesma da vida da tribo, e a primeira incumbência dos guerreiros consiste em defender os territórios em que eles são encontrados (*l.c.*, pp. 129-130). Por outro lado, o cervo tem um papel cultural: é de seu corpo que provêm os tendões usados pelas mulheres para coser e pelos homens para amarrar as penas das flechas (*l.c.*, p. 322).

textos rituais baseiam cada escolha distintiva num sistema de caracteres não-variantes, supostamente comum a todas as espécies: cada uma afirma de si própria o que declara por sua conta, por exemplo, o puma:

"Contempla a planta de minhas patas, que é de cor preta,
Fiz meu carvão da planta de minhas patas,
Quando os pequeninos (*os homens*) fizerem também seu
[carvão com a pele de minhas patas,
Terão sempre carvão, que penetrará facilmente sua epiderme, enquanto seguirem o caminho da vida.
Contempla a ponta de meu nariz, que é de cor preta, etc.
Contempla a ponta de minhas orelhas, que é de cor preta,
[etc.
Contempla a extremidade de minha cauda, que é de cor
[preta, etc.
(La Flesche 2, pp. 106-107.)

Cada animal é, assim, decomposto em partes, conforme uma lei de correspondência (focinho = bico, etc.) e as partes equivalentes são reagrupadas entre si, depois todas juntas, em função do mesmo caráter pertinente: a presença de partes "carvoeiras", por causa do papel protetor atribuído pelos osage ao fogo e a seu produto, o carvão, enfim e por consequência, à cor preta: a "coisa preta", o carvão, objeto de um rito especial, a que são submetidos os guerreiros, antes de partirem para o combate. Se não cuidarem de empretecer o rosto, perderão o direito de recapitular seus feitos notáveis e de pretender honras militares. (La Flesche 3, p. 327 sq.) Já se tem, portanto, um sistema de dois eixos, um reservado às diversidades, o outro às similitudes:

		ANIMAL DE CARVÃO			
		patas pretas	focinho preto	cauda preta	etc.
ESPÉCIES NATURAIS	—puma—	—	—	—	—
	—urso—	—	—	—	—
	—águia—	—	—	—	—
	—cervo—	—	—	—	—
	—cisne—	—	—	—	—
	etc.	—	—	—	—

O processo analítico, que permite passar das categorias aos elementos e dos elementos às espécies, prolonga-se, então, por uma espécie de desmembramento ideal de cada espécie, que restabelece, progressivamente, a totalidade num outro plano.

Este duplo movimento de destotalização e de retotalização se efetua também num plano diacrônico, como o demonstram, no rito de vigília, os admiráveis cantos do urso e do castor (representantes, respectivamente, da terra e da água) que meditaram sobre a próxima hibernação e para ela se preparam, de conformidade com seus costumes particulares (aqui dotados de uma significação simbólica), a fim de que a chegada da primavera e suas forças restabelecidas possam aparecer como penhores da longa vida prometida aos homens:

"Depois que seis luas tinham passado... o urso procedeu a um exame detalhado de seu corpo." Enumera as marcas de seu emagrecimento (isto é, de um corpo diminuído, mas que, porque continuou vivo, atesta ainda mais a força da vida: superfície corporal reduzida, artelhos encarquilhados, tornozelos enrugados, músculos relaxados, barriga flácida, costelas salientes, braços moles, queixo caído, cantos dos olhos pregueados, fronte pelada, pêlos raros). Deixa, então, suas pegadas, símbolos das ações guerreiras, 6 de um lado, 7 do outro, depois sai, com passo rápido, "para chegar a uma região, cujo ar se tornou vibrante com o calor do sol". (La Flesche 3, pp. 148-164.)

A estrutura sincrônica da tribo, tal como se exprime na repartição em três grupos elementares, divididos eles próprios em clãs portadores de nomes totêmicos, não é, aliás, já se viu⁽¹⁾, mais que uma projeção, na ordem da simultaneidade, de um devir temporal, que os mitos descrevem em termos de sucessividade: quando os primeiros homens apareceram na terra (de acordo com esta versão, vindos do céu; outra versão (Dorsey, I) os faz vir do mundo subterrâneo), puseram-se em marcha, na ordem de chegada: primeiro o povo da água, depois o da terra e, por fim, o do céu (La Flesche 2, pp. 59-60); mas, como encontraram a terra coberta de água, chamaram, para guiá-los até lugares habitáveis, primeiro a aranha d'água, depois o dítico, em seguida, a sanguessuga branca e, enfim, a sanguessuga preta (*id.*, pp. 162-165).

(1) Cf. *supra*, pp. 91-92.

Vê-se, pois, que, em caso algum, o animal, o "totem", ou sua espécie, pode ser tomado como entidade biológica; por seu duplo caráter de organismo — isto é, de sistema — e de emanção de uma espécie — que é um termo num sistema — o animal aparece como um instrumento conceptual de múltiplas possibilidades, para destotalizar e para retotalizar não importa qual domínio, situado na sincronia ou na diacronia, no concreto ou no abstrato, na natureza ou na cultura.

Propriamente falando, não é nunca, pois, a águia que os osage invocam. Porque, conforme as circunstâncias e conforme os momentos, trata-se de águias de diferentes espécies: águia real (*Aquila chrysaetos* L.), águia-mosqueada (*Aquila clanga* L.), águia-calva (*Haliaeetus leucocephalus*), etc.; de diferentes cores: vermelha, branca, malhada, etc.; enfim, consideradas em fases diferentes de sua existência: jovem, adulta, velha, etc. Esta matriz tridimensional, verdadeiro sistema *por meio* de um animal, e não o próprio animal, constitui o objeto do pensamento e fornece o instrumento conceptual⁽¹⁾. Se a imagem não fosse tão trivial, ser-se-ia tentado a comparar este instrumento com os utensílios formados em cruz por lâminas metálicas, que servem para cortar batatas em lâminas ou em quartos: uma grade "preconcebida" é aplicada em todas as situações empíricas, com as quais tem suficientes afinidades, para que os elementos obtidos, em todas as circunstâncias, preservem certas propriedades gerais. O número dos pedaços não é sempre o mesmo, nem a forma de cada um totalmente idêntica, mas os que vêm do centro, ficam no centro, os que vêm do contorno, ficam no contorno...

*

Classificador médio (e, por isso, o de mais rendimento e o mais freqüentemente empregado), o nível das espécies pode ampliar sua rede para o alto, isto é, na direção dos elementos, das categorias e dos números, ou restringi-la para baixo, na direção dos nomes próprios. Este último aspecto será considerado, minuciosamente, no capítulo seguinte. A rede engen-

(1) "Não cremos, explicava um osage, que, como dizem as lendas, nossos antepassados fossem, realmente, quadrúpedes, aves, etc. Estas coisas são apenas *wa-wi'-ku-ska'-ye* (símbolo) de alguma coisa mais alta." (J. O. DORSEY 1, p. 396.)

drada por este duplo movimento é recortada em todos os níveis, já que existe um grande número de maneiras diferentes de significar estes níveis e suas ramificações: denominações, diferenças de vestuário, desenhos e tatuagens corporais, maneiras de ser ou de fazer, privilégios e proibições. Cada sistema se define, assim, pela referência a dois eixos, um horizontal, o outro vertical, que correspondem, até certo ponto, à distinção de Saussure entre relações sintagmáticas e relações associativas. Mas, de modo diferente da linguagem, o pensamento "totêmico" tem em comum com o pensamento mítico e o pensamento poético o que Jakobson estabeleceu para este último: o princípio da equivalência atua nos dois planos. Sem que o conteúdo da mensagem seja modificado, o grupo social pode codificá-lo sob a forma de uma oposição categórica: alto/baixo, ou elementar: céu/terra, ou, ainda, específico: águia/urso, isto é, por meio de elementos léxicos diferentes. E, para assegurar a transmissão da mensagem, o grupo social tem, igualmente, a escolha entre vários processos sintáticos: denominações, emblemas, comportamentos, proibições, etc., empregados isolados, ou associados⁽¹⁾.

(1) Encarados separadamente, nas suas partes constitutivas e nas suas respectivas relações com o meio em que se encontram, uma "vila" de arrabalde e um forte são emblemas sintagmáticos: seus elementos mantêm, entre si, relações de contigüidade: continente e conteúdo, causa e efeito, fim e meio, etc. O que, como *bricoleur*, o Sr. Wemmick, de *As Grandes Esperanças*, empreendeu e realizou (cf. supra, p. 38) consiste na instauração de relações paradigmáticas entre os elementos dessas duas cadeias: para significar sua casa, pode escolher entre "vila" e castelo; para significar a superfície aquosa, entre lago e fosso; para significar acesso, entre escadaria e ponte levadiça; para significar suas alfaces, entre verduras e reservas de víveres. Como chegou a isto?

Está claro que, primeiro, seu castelo é um modelo reduzido: não é um castelo real, mas um castelo significado por disfarces e arranjos, que exercem função de símbolos. De fato, se ele não adquiriu um castelo verdadeiro, graças a essas transformações, ele perdeu realmente uma "vila" verdadeira, já que a sua fantasia o reduz a múltiplas servidões: em vez de morar burguesmente, sua vida doméstica se torna uma sucessão de gestos rituais, cuja repetição minuciosa serve para criar, como realidade única, relações paradigmáticas entre duas cadeias sintagmáticas, igualmente irrealis: a do castelo, que nunca existiu e a da "vila", que foi sacrificada. O primeiro aspecto do *bricolage* é, pois, o de construir um sistema de paradigmas com os fragmentos de cadeias sintagmáticas.

Mas o inverso também é verdadeiro; porque o castelo do Sr. Wemmick adquire valor real pelo fato da surdez de seu velho pai: um castelo fortificado é normalmente provido de canhões; ora, o ouvido do pai é tão duro que somente o troar do canhão pode atingi-lo. Pela enfermidade

Se a tarefa não fosse enorme, poder-se-ia empreender uma classificação destas classificações. Distinguir-se-iam, então, os sistemas, conforme o número de categorias que utilizam — de 2 a várias dezenas — e conforme o número e a escolha dos elementos e das dimensões. Distinguir-se-iam, em seguida, em macro e microclassificações, estando o primeiro tipo caracterizado pela admissão, à classe dos totens, de um grande número de espécies animais e vegetais (os aranda reconhecem mais de 400), o segundo, pelos totens todos inscritos, se assim se pode dizer, nos limites de uma mesma espécie, como fazem, na África, os banyoro e os bahima, cujos clãs são denominados de acordo com tipos particulares ou partes de vaca: vaca estriada, vaca castanha, vaca prenhe, etc.; língua, tripas, coração, rins de vaca, etc. Os sistemas são igualmente determináveis pelo número de suas dimensões: sendo alguns puramente animais, outros, puramente vegetais, outros recorrendo a objetos manufaturados, outros, enfim, justapondo um número variável de dimensões. Podem ser simples (um nome ou um totem por clã), ou múltiplos, como nessas tribos melanésias, que definem cada clã por uma pluralidade de totens: uma ave, uma árvore, um mamífero, um peixe. Enfim, os sistemas podem ser homogêneos; assim, por exemplo, no Kavirondo, onde as listas totêmicas são formadas por elementos do mesmo tipo: crocodilo, hiena, leopardo, bugio, abutre, corvo, píton, mangusto, rã, etc. E podem ser também heterogêneos, como ilustram as listas totêmicas dos bateso: carneiro, cana-de-açúcar, osso de carne cozida, cogumelo, antílope (comum a vários clãs), vista proibida do antílope, crânio raspado, etc., ou ainda, de algumas tribos do nordeste da Austrália: paixão sexual, adolescência, diversas doenças, lugares que têm nomes particulares, natação, cópula, confecção de uma lança, vômito, diversas cores, diversos estados psíquicos, calor, frio, cadáver, fantasma, diversos acessórios

paterna, a cadeia sintagmática inicial, a da "vila" suburbana, estava objetivamente rompida. Morando juntos, sós os dois, o pai e o filho aí viviam justapostos, sem que qualquer laço pudesse estabelecer-se entre eles. Bastou que a "vila" se tornasse castelo, para que o canhão, disparado, diariamente, às 9 horas, instaurasse entre eles uma forma de comunicação eficaz. Uma nova cadeia sintagmática resulta, então, do sistema de relações paradigmáticas. Um problema prático é resolvido: o da comunicação entre os moradores da "vila", mas, graças a uma reorganização total do real e do imaginário, na qual as metáforas adquirem uma vocação metonímica e inversamente.

do ritual, diversos objetos manufaturados, sono, diarreia, disenteria, etc. (1).

Uma tal classificação das classificações é perfeitamente concebível, mas só poderia ser realizada, com a condição de examinar documentos tão numerosos e levar em conta dimensões tão variadas que, mesmo limitando-se às sociedades sobre as quais as informações são suficientemente ricas, precisas e comparáveis entre si, não se poderia dispensar o auxílio das máquinas. Contentemo-nos, portanto, com evocar este programa, reservado à etnologia de um século próximo, e voltemos às propriedades mais simples do que, por comodidade, chamaremos o operador totêmico. Para apreciar sua complexidade, bastará descrevê-lo com o auxílio de um diagrama e considerando apenas uma pequena porção da célula, já que a faremos começar no nível da espécie e que restringiremos, arbitrariamente, a 3 o número das espécies e a 3 também o das partes do corpo (fig. 8).

Vê-se que a espécie admite, em primeiro lugar, realizações empíricas: espécie Foca, espécie Urso, espécie Águia; cada uma compreende uma série de indivíduos (igualmente reduzidos a 3 no diagrama): focas, ursos, águias. Cada animal pode ser analisado em partes: cabeça, pescoço, patas, etc., reagrupáveis, antes, dentro de cada espécie (cabeças de foca, pescoços de foca, patas de foca), depois, em conjunto, por classes de partes: todas as cabeças, todos os pescoços... Um último reagrupamento restitui o modelo do indivíduo, em sua integridade reencontrada.

O conjunto constitui, então, uma espécie de aparelho conceptual, que filtra a unidade através da multiplicidade, a multiplicidade através da unidade, a diversidade através da identidade e a identidade através da diversidade. Dotado de uma extensão teoricamente ilimitada no seu nível mediano, contrai-se (ou se expande) em pura compreensão nos seus dois cumes, mas sob formas simétricas e inversas uma da outra, e não sem sofrer uma espécie de torção.

(1) "Parece que o papel de totem pode ser desempenhado por qualquer elemento durável do meio físico ou moral, seja ele uma entidade de ordem conceptual ou, mais freqüentemente, das classes ou espécies de coisas, de atividades, de estados ou de qualidades, que se reproduzem freqüentemente e são, assim, consideradas como que a desfrutar de uma existência duradoura." (SHARP, p. 69.)

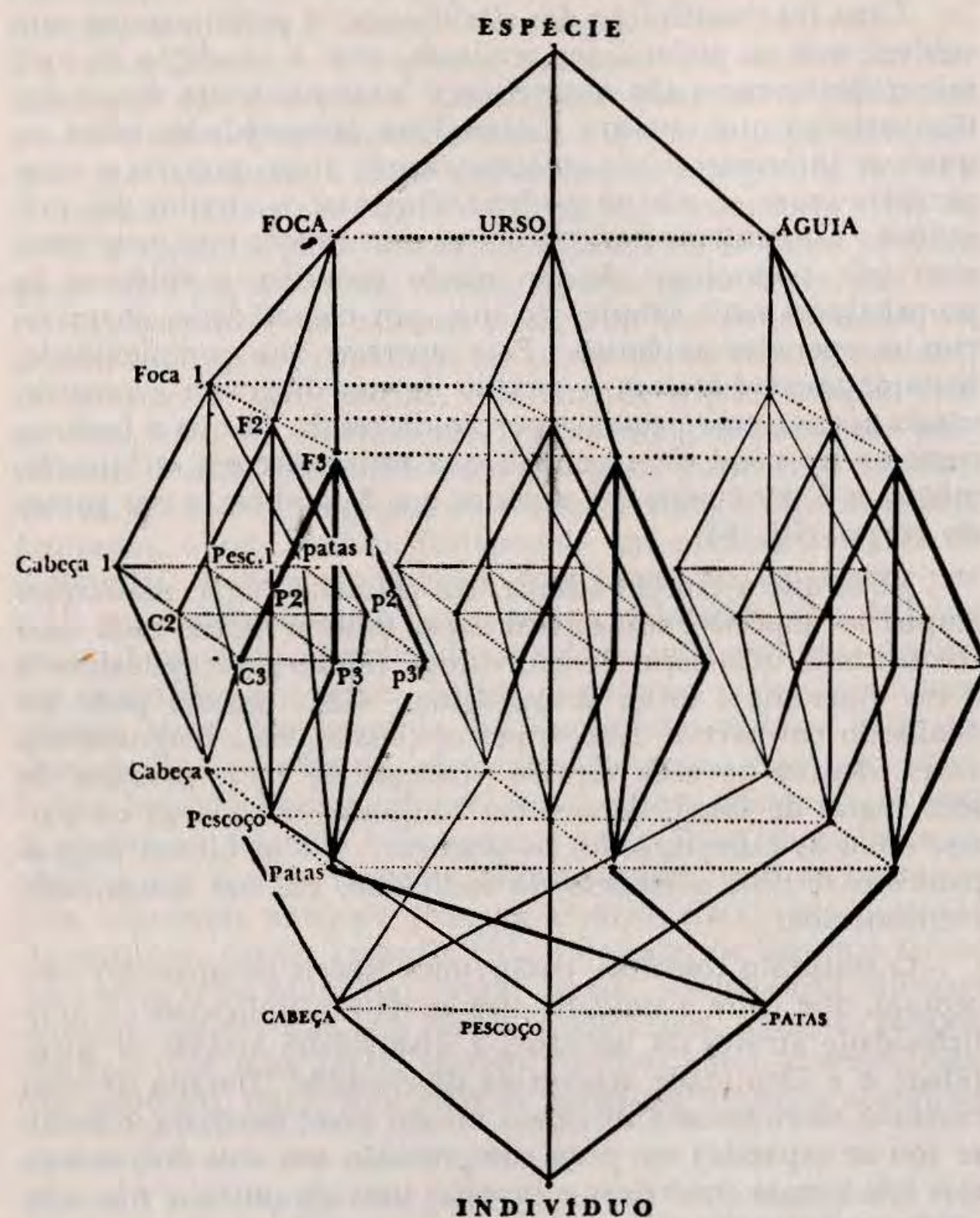


FIG. 8 — O operador totêmico.

O modelo, que nos serve aqui de ilustração, não representa, evidentemente, mais do que uma pequena porção do modelo ideal, visto que o número das espécies naturais é da ordem de 2 milhões, o dos indivíduos virtualmente imagináveis é sem limite, e as partes do corpo ou órgãos, distinguidos e denominados, se elevam, em certos léxicos indígenas, a perto de 400 (Marsh e Laughlin). Enfim, não existem, verossimilmente, sociedades humanas, que não tenham feito um inventário muito arrojado de seus meios zoológico e botânico e que não o tenham descrito em termos específicos. Será possível avaliar uma ordem de grandeza, ou limites? Quando se examinam as obras etnozoológicas e etnobotânicas, nota-se que, salvo raras exceções, as espécies e as variedades arroladas parecem ser da ordem de algumas centenas, 300 a 600 aproximadamente. Mas nenhuma obra deste gênero é exaustiva, porque limitada pelo tempo de que dispuseram para recolher os materiais, pelo número dos informantes e sua competência, enfim, pela própria competência do pesquisador, a extensão de seus conhecimentos, e a variedade de suas preocupações. Portanto, não se corre grande risco de engano ao postular-se que a cifra real deve ser sensivelmente mais elevada, o que confirmam os melhores trabalhos:

“Os hanunoo classificam seu universo botânico local, no mais baixo nível de contraste (nível terminal) em mais de 1.800 *taxa*, mutuamente exclusivos aos olhos do saber popular, enquanto que os botânicos dividem a mesma flora — em termos de espécie — em menos de 1.300 *taxa*, definidos sob um ponto de vista científico.” (Conklin 4.)

Este texto de um etnógrafo especialista dos problemas da taxinomia, faz, curiosamente, eco a uma observação de Tylor, sobre a filosofia rabínica,

“(…) que assinala, a cada uma das 2.100 espécies de plantas, por exemplo, um anjo que preside a seu destino do alto do céu, e que baseia nesta idéia a proibição do Levítico, das misturas entre animais e plantas.” (Tylor, vol. II, p. 246.)

No estado atual dos conhecimentos, a cifra de 2.000 parece corresponder bem, como ordem de grandeza, a uma espécie

de limiar, na vizinhança do qual se situam a capacidade de memória e o poder de definição das etnozoologias ou das etnobotânicas baseadas na tradição oral. Seria interessante saber se esse umbral possui propriedades significativas, sob o ponto de vista da teoria da informação.

*

Estudando recentemente os ritos de iniciação entre os senúfo, um observador colocou em evidência o papel de 58 figurinhas, mostradas aos novinhos numa ordem determinada, e que formam, por assim dizer, o esboço do ensino que lhes é ministrado. Estas figurinhas representam animais, personagens, ou simbolizam tipos de atividade; cada uma corresponde, pois, a uma espécie ou a uma classe:

“Os antigos apresentam aos neófitos um certo número de objetos (...) Este inventário, às vezes muito longo, constitui uma espécie de léxico dos símbolos, cujas diferentes maneiras de arranjos possíveis são indicadas. Nos *poro* mais evoluídos, os homens aprendem, assim, a manejar os suportes ideográficos de um pensamento que chega a tomar uma forma verdadeiramente filosófica.” (Bochet, p. 76.)

Não se poderia dizer melhor que, em sistemas deste tipo, existe uma passagem constante, efetuada nos dois sentidos, das idéias às imagens e da gramática ao léxico. Este fenômeno, que salientamos em várias ocasiões, levanta uma dificuldade. Será legítimo postular, como se nos poderia censurar de havê-lo feito implicitamente, que tais sistemas são motivados em todos os níveis? Mais exatamente, estaremos em presença de verdadeiros sistemas em que as imagens estarão unidas às idéias e o léxico à gramática, por meio de relações constantemente rigorosas, ou não será preciso reconhecer, no mais concreto nível — o das imagens e do léxico — uma certa dose de contingência e de arbitrário, que incitaria a pôr em dúvida o caráter sistemático do conjunto? O problema se apresentou cada vez que se pretendeu descobrir uma lógica das denominações clânicas; ora, demonstramos, num capítulo anterior, que esbarrávamos quase sempre com uma dificuldade que, a princípio, pode parecer insuperável: as sociedades que pretendem formar um sistema coerente e articulado (quer a

“marca” do sistema esteja em nomes, comportamentos ou proibições) são também coletividades de seres vivos. Mesmo se, consciente ou inconscientemente, observam regras de casamento, cujo efeito é manter constantes a estrutura social e a taxa de reprodução, estes mecanismos não funcionam nunca de maneira perfeita; são, aliás, ameaçados pelas guerras, pelas epidemias, pelos períodos de grandes fomes. Está, portanto, claro que a história e a evolução demográfica transtornarão sempre os planos concebidos pelos sábios. Em tais sociedades, sincronia e diacronia estão empenhadas num conflito, constantemente renovado, e do qual, parece que, cada vez, a diacronia deva sair vitoriosa. Relacionadas com o problema que acabamos de apresentar, estas considerações significam que, quanto mais se desça aos grupos concretos, tanto mais se deverá esperar encontrar distinções e denominações arbitrárias, explicáveis, sobretudo, em função de incidentes e de fatos, e que serão rebeldes a qualquer arranjo lógico. “Tudo é um totem em potencial”, observou-se, a respeito de tribos do noroeste da Austrália, que já contam, no número de seus totens, seres como o “Homem Branco” e o “Marinheiro”, se bem que os primeiros contactos com a civilização datem de época recente (Hernández).

Certas tribos de Groote Eylandt, a leste da terra de Arnhem, são divididas em 2 metades que compreendem, cada uma, 6 clãs; cada clã possui um, ou vários totens heteróclitos: ventos, barcos, água, espécies animais e vegetais, pedras. Os totens “ventos” estão, provavelmente, ligados às visitas anuais dos insulares de Macáçar, e o mesmo acontece com o totem “barco”, como o prova um mito referente à fabricação de barcos pelo povo de Macáçar, na ilha de Bickerton. Outros totens foram tirados dos indígenas do interior; alguns, enfim, estão em vias de ser abandonados, enquanto que outros foram recentemente introduzidos.

Em consequência, conclui o autor dessas observações, seria imprudente ver, na escolha e distribuição dos totens, um esforço para organizar conceptualmente o meio natural, em função do esquema dualista: “a lista (...) resulta mais de um processo histórico de desenvolvimento do que de um empreendimento sistemático”. Existem cantos totêmicos inspirados por navios conhecidos: o *Cora*, o *Wanderer*, e mesmo por grandes aviões de transporte do tipo Catalina, pois uma base aérea havia sido construída, durante a guerra, no território de um clã. Tais fatos levam ainda mais a admitir que acontecimentos

históricos possam ser a origem de certos totens porque, na língua das tribos em questão, a mesma palavra designa os totens, os mitos e toda a espécie de objeto belo, raro ou curioso: como uma pinta particularmente sedutora, ou um bonito frasco de produto farmacêutico. Além dos acontecimentos, a inspiração estética e a invenção individual pesariam a favor da contingência (Worsley).

No primeiro capítulo deste livro, evocamos vezes repetidas o papel da imaginação estética na elaboração dos sistemas classificatórios, papel já reconhecido pelos teóricos da taxinomia, que, diz Simpson, "é também uma arte" (p. 227). Este aspecto do problema nada tem que nos possa inquietar, bem ao contrário. Mas que se deve pensar dos fatores históricos?

Desde muito tempo, os lingüistas conhecem o problema, e Saussure o resolveu com muita clareza. O próprio Saussure, com efeito, que assentou o princípio (cuja evidência parece-nos, hoje em dia, menos segura) do caráter arbitrário dos signos lingüísticos, admite que este arbitrário comporta graus e que o signo possa ser relativamente motivado.

Isso é tão verdadeiro, que se podem classificar as línguas em função da motivação relativa de seus signos: o latim *inimicus* é mais fortemente motivado que o francês *ennemi* (no qual não se reconhece tão facilmente o antônimo de *ami*); e, para cada língua, os signos são também desigualmente motivados: o francês *dix-neuf* é motivado, o francês *vingt* não o é. Porque a palavra *dix-neuf* "evoca os termos de que se compõe e outros que lhe são associados". Se o princípio irracional do arbitrário do signo fosse aplicado sem restrição, "chegar-se-ia a uma complicação suprema; mas o espírito conseguiu introduzir um princípio de ordem e de regularidade em certas partes da massa dos signos, e aí está o papel do relativamente motivado". Neste sentido, pode-se dizer que certas línguas são mais *lexicológicas* e outras mais *gramaticais*:

"Não que "léxico" e "arbitrário" de um lado, "gramática" e "motivação relativa" do outro, sejam sempre sinônimos; mas há qualquer coisa de comum no princípio. São como dois pólos, entre os quais se move todo o sistema, duas correntes opostas, que dividem, entre si, o movimento da língua: a tendência para empregar o instrumento lexicológico, o signo imotivado, e a preferência dada ao instrumento gramatical, isto é, à regra de construção." (Saussure, p. 183.)

Para Saussure, por conseguinte, a língua vai do arbitrário à motivação. Em compensação, os sistemas, que examinamos até agora, vão da motivação ao arbitrário: os esquemas conceptuais (no limite, simples oposição binária) são constantemente forçados a neles introduzir certos elementos tomados alhures; e, não duvidamos, estas junções acarretam, muitas vezes, uma modificação do sistema. Às vezes, também, elas não conseguem inserir-se no esquema, e o andamento sistemático torna-se desregulado ou provisoriamente suspenso.

Esta luta constante entre a história e o sistema é tragicamente ilustrada pelo exemplo desses 900 sobreviventes de uma trintena de tribos australianas, reagrupados de qualquer maneira num campo governamental, que compreendia (em 1934) umas quarenta casas, dormitórios vigiados e separados para moças e rapazes, uma escola, um hospital, uma prisão, casas de negócio, e onde missionários (ao contrário dos indígenas) podiam viver à farta: num lapso de quatro meses, viram-se desfilar não-conformistas, presbiterianos, Exército da Salvação, anglicanos e católicos romanos...

Não citamos estes fatos com intenção de polêmica, mas porque eles tornam altamente improvável a manutenção de crenças e de usos tradicionais. Entretanto, a primeira resposta dos indígenas ao reagrupamento foi a adoção de uma terminologia comum e de regras de correspondência, para harmonizar as estruturas tribais que, em toda a região interessada, era na base de metades e de seções. Interrogado sobre sua seção, um indivíduo poderia responder assim: "Eu sou isto ou aquilo no meu dialeto, portanto, aqui eu sou Wungo".

A divisão das espécies totêmicas entre as metades não parece feita de maneira uniforme, o que não poderia surpreender. Mas impressionam mais as regularidades e o espírito sistemático com o qual os informantes resolvem qualquer problema. Exceto numa região, o opossum pertence à metade wuturu. No litoral, a água doce é da metade yanguru, mas, no interior, ela pertence à metade wuturu. Os indígenas dizem: "Quase sempre, pele fria vai com wuturu e penas com yanguru". Daí resulta que a metade wuturu possui a água, o lagarto, a rã, etc., e a metade yanguru, o emeu, o pato e outras aves. Mas, lá onde a rã é colocada na metade alterna do opossum, recorre-se a outro princípio de oposição: os dois animais caminham aos saltos e esta semelhança vem de que a rã é o "pai" do

opossum; ora, numa sociedade matrilinear, o pai e o filho pertencem a metades opostas:

"Quando os informantes reconstituem a lista dos totems de cada metade, raciocinam, invariavelmente, como segue: as árvores, e os pássaros que nelas fazem ninho, são da mesma metade; as árvores que crescem na beira dos riachos, ou nos tanques e brejos, são da mesma metade que a água, os peixes, as aves e as plantas aquáticas: "Gavião, peru, tudo que voa trabalha em conjunto. A serpente (*Python variegatus*) (*carpet-snake*) e o lagarto varano (*Varanus* Gould?) (*ground goanna*) trabalham juntos — viajavam juntos nos tempos antigos (...)" (Kelly, p. 465.)

Acontece, às vezes, que a mesma espécie figura nas duas metades; é o caso do *Python variegatus* (*carpet-snake*); mas os indígenas distinguem quatro variedades, conforme o desenho das escamas, e essas variedades se dividem, por pares, entre as metades. O mesmo se dá com as variedades de tartarugas. O canguru cinza é wuturu, o vermelho yanguru, mas, nos combates, eles se evitam. Outro grupo indígena reparte a água e o fogo entre as espécies naturais; opossum, abelha e lagarto varano (*Varanus eremius?* *sand-goanna*) "possuem o fogo"; *Python variegatus* (*carpet-snake*), *Leipoa ocellata* (*scrub turkey*), lagarto e porco-espinho "possuem a água". Outrora, com efeito, os ancestrais do grupo em questão tinham o fogo e o povo das matas tinha a água. Os primeiros juntaram-se aos segundos e partilharam a água e o fogo. Enfim, cada totem tem uma afinidade particular com uma espécie de árvore, da qual colocam um galho na sepultura, conforme o clã do defunto. O emeu possui *Bursaria* sp. ? (*box-tree*), o porco-espinho e a águia, certas variedades de acácia (*brigalow*), o opossum uma outra acácia (*kidji*), *Python variegatus* (*carpet-snake*), o sândalo, e o lagarto varano (*sand-goanna*) diversas *Sterculia?* (*bottle-tree*). Nos grupos ocidentais, os mortos eram enterrados com o rosto voltado para leste, ou para oeste, conforme sua metade (l. c., pp. 461-466).

Em consequência, e se bem que a organização social esteja reduzida ao caos em virtude das novas condições de existência impostas aos indígenas e das pressões leigas e religiosas que eles sofrem, a atitude especulativa subsiste. Quando não é mais

possível manter as interpretações tradicionais, elaboram-se outras, que, como as primeiras, são inspiradas por motivações (no sentido saussuriano) e por esquemas. Estruturas sociais, outrora simplesmente justapostas no espaço, são postas em correspondência, ao mesmo tempo que as classificações animais e vegetais próprias de cada tribo. Conforme sua origem tribal, os informantes concebem o esquema dualista de acordo com o modelo da oposição ou da semelhança, e o formalizam em termos, seja de parentesco (pai e filho), seja de orientação (leste e oeste), seja de elementos (terra e mar, água e fogo, ar e terra), seja, enfim, de diferenças ou de semelhanças entre espécies naturais. Tomam também consciência desses diversos comportamentos e procuram formular regras de equivalência. Não há dúvida que, se o processo de deteriorização viesse a interromper-se, este sincretismo não pudesse servir de ponto de partida a uma nova sociedade, para elaborar um sistema global, cujos aspectos todos se encontrariam ajustados.

Vê-se, por este exemplo, como o dinamismo lógico, que é uma propriedade do sistema, consegue superar o que, mesmo para Saussure, não constitui uma antinomia. Além do fato de, como as línguas, os sistemas de classificação poderem ser desigualmente situados em relação ao arbitrário e à motivação, sem que esta última deixe de ser operante⁽¹⁾, o caráter dicotômico, que lhes reconhecemos, explica como os aspectos arbitrários (ou que tais nos parecem, pois, pode-se alguma vez afirmar que uma escolha, arbitrária para o observador, não seja motivada, sob o ponto de vista do pensamento indígena?) vêm enxertar-se, sem desnaturalizá-los, nos aspectos racionais. Representamos vários sistemas de classificação como "árvores", e o crescimento de uma árvore ilustra bem a transformação que acaba de ser evocada. Nas suas partes inferiores, uma árvore é, se assim se pode dizer, fortemente motivada: é preciso que tenha um tronco, e que este tenda à vertical. Os galhos baixos já encerram mais arbitrariedade: seu número, se bem que se possa prevê-los restritos, não é fixado por antecipação, tampouco a orientação de cada um, nem seu ângulo de divergência em relação ao tronco; mas estes aspectos continuam não obstante ligados por meio de relações recíprocas, já que os grandes galhos, levando em conta seu próprio peso e os outros galhos

(1) Como dizem os lovedu da África do Sul: "O ideal é voltar para casa, já que ao ventre materno ninguém pode retornar (...)" (KRIGE, p. 323.)

cheios de folhagens aos quais sustêm, devem equilibrar as forças que aplicam num ponto de apoio comum. Mas, à medida que a atenção se desloca para as partes mais elevadas, a parte da motivação enfraquece e a do arbitrário aumenta: não está mais ao alcance dos galhos terminais comprometer a estabilidade da árvore nem modificar sua forma característica. Sua multiplicidade e sua insignificância libertaram-nas dos constrangimentos iniciais, e sua distribuição geral pode explicar-se, indiferentemente, por uma série de repetições, em escala cada vez mais reduzida, de um plano, que está também inscrito no gene de suas células, ou como o resultado de flutuações estatísticas. Inteligível no começo, a estrutura atinge, ao ramificar-se, uma espécie de inércia ou de indiferença lógica. Sem contradizer sua natureza primeira, pode, daí em diante, submeter-se à influência de incidentes múltiplos e variados, que sobrevêm tarde demais para impedir um observador atento de identificá-la e de classificá-la num gênero.

CAPÍTULO 6

Universalização e particularização

A antinomia que alguns crêem descobrir entre a história e o sistema ⁽¹⁾ só apareceria, nos casos que passamos em revista, se ignorássemos a relação dinâmica que se manifesta entre esses dois aspectos. Formando transição de um a outro, há lugar, entre eles, para uma construção diacrônica e não arbitrária. A partir da oposição binária, que oferece o mais simples dos exemplos que se possam conceber de um sistema, esta construção se faz por agregação, a cada um dos dois pólos, de novos termos escolhidos porque entretêm com ele relações de oposição, de correlação ou de analogia; mas não se segue que estas relações devam ser homogêneas: cada lógica "local" existe por sua conta, reside na inteligibilidade da relação entre dois termos imediatamente associados, e esta não é obrigatoriamente do mesmo tipo para cada elo da cadeia semântica. A situação é um pouco comparável àquela em que se encontrariam jogadores inexperientes, que juntariam as peças de um jogo de dominó, considerando, apenas, os valores das metades adjacentes, e que, sem conhecimento prévio da composição do jogo, nem por isso deixariam de prolongar a partida.

Não é necessário, por conseguinte, que a lógica do sistema coincida, em todos os pontos, com o conjunto das lógicas locais

(1) Mas, para se convencer de que estas duas noções só têm um valor de limite, basta registrar esta reflexão desabusada de um dos campeões de uma etnologia puramente histórica: "A condição atual dos clãs zande e de suas afiliações totêmicas só é compreensível à luz do desenvolvimento político da sociedade zande, e esta é uma luz bastante débil. Centenas de milhares de pessoas de origem étnica diferente e todas confundidas; às vezes, o etnólogo que trabalha na África se põe a sonhar com uma pequena sociedade, bem instalada na sua ilha, em algum lugar da Polinésia ou da Melanésia." (EVANS-PRITCHARD 3, p. 121.)

que nela se achasse inserido. Esta lógica geral pode ser de outra ordem; definir-se-á, então, pelo número e pela natureza dos eixos utilizados, pelas regras de transformação que permitem passar de um a outro, enfim, pela inércia própria do sistema, isto é, sua receptividade, maior ou menor, conforme o caso, a respeito dos fatores imotivados.

As supostas classificações totêmicas, as crenças e as práticas, que a elas se prendem, não são mais do que um aspecto, ou do que uma forma dessa atividade sistemática geral. Sob este ponto de vista, quase não fizemos, até agora, senão desenvolver e aprofundar algumas observações de Van Gennep:

"Cada sociedade ordenada, classifica, necessariamente, não apenas seus membros humanos, como também os objetos e os seres da natureza, ora por suas formas exteriores, ora por suas dominantes psíquicas, ora por sua utilidade alimentícia, agrária, industrial, produtora ou consumidora (...) Nada permite considerar que tal sistema de classificação, por exemplo o sistema zoológico do totemismo ou o sistema cosmográfico, ou o sistema profissional (castas), seja anterior aos outros." (Van Gennep, pp. 345-346.)

Que o autor destas linhas estivesse consciente de sua audácia renovadora, ressalta-o bem a nota, acrescentada por ele, ao pé da página:

"Vê-se que não admito o ponto de vista de Durkheim, *Formes*, p. 318, que pensa que a classificação cósmica dos seres (inclusive os homens) e das coisas é uma consequência do totemismo; pretendo, ao contrário, que a forma especial de classificação cósmica verificada no totemismo é, não um matiz, mas uma de suas partes constitutivas, primitivas e essenciais; porque os povos que não têm o totemismo possuem também um sistema de classificação, que é, igualmente, um dos elementos primordiais de seu sistema de organização social geral, e reage, nesta qualidade, nas instituições mágico-religiosas e leigas, tais como o sistema de orientação, o dualismo chinês e persa, o cosmografismo assírio-babilônico, o sistema, dito mágico, das correspondências simpáticas, etc."

Contudo, a despeito de vistas tão justas, a demonstração de Van Gennep é limitada, porque ele persiste em crer no to-

temismo como realidade institucional; se renuncia a fazer dele um sistema classificatório, do qual teriam surgido todos os outros, insiste em lhe conservar uma originalidade, como a uma espécie objetivamente identificável dentro de um gênero:

"Assim, a noção de parentesco totêmico é formada por três elementos: o parentesco fisiológico (...) o parentesco social (...) e o parentesco cósmico e classificador, que liga todos os homens de um grupo aos seres ou objetos situados teoricamente neste grupo. O que caracteriza o totemismo (...) é (...) a combinação particular destes três elementos, assim como certa combinação de cobre, enxofre e oxigênio forma sulfato de cobre." (l. c.)

Chegado tão próximo à meta, Van Gennep permanece, pois, prisioneiro do traçado tradicional em cujos quadros aceitou inscrever sua demonstração. Ora, nem em sua obra nem na de seus antecessores se encontraria o meio de basear a comparação imprudente que invoca em apoio de sua tese. Se o sulfato de cobre é um corpo químico, apesar de nenhum de seus elementos constitutivos lhe pertencer exclusivamente, é porque um conjunto de propriedades diferenciais resulta de sua combinação: forma, cor, sabor, ação sobre outros corpos e sobre seres biológicos, propriedades essas que só se encontram reunidas nele. Nada comparável se poderia afirmar do totemismo, de qualquer maneira que se possa defini-lo; não constitui um corpo do reino etnológico, mas se reduz, antes, a uma dosagem imprecisa de elementos variáveis, cujos umbrais cada teórico escolhe arbitrariamente e cuja presença, ausência e grau não comportam efeitos específicos. Quando muito, pode-se, nos casos tradicionalmente diagnosticados como totêmicos, discernir uma ampliação relativa do esquema classificatório no nível das espécies, sem que a natureza e a estrutura do esquema sejam, realmente, mudados. Ainda assim não estamos seguros nunca de que esta ampliação seja uma propriedade objetiva do esquema e não o resultado das condições particulares nas quais foi feita sua observação. Os trabalhos do saudoso Marcel Griaule, de G. Dieterlen, de G. Calame-Griaule e de D. Zahan, entre os dogon, e entre os bambara, demonstram, no curso do seu desenvolvimento, durante um período de vinte anos, como categorias "totêmicas", a princípio isoladas para obedecer às ordens da etnologia tradicional, tiveram que ser, progressivamente, relacionadas pelos observa-

dores a fatos de outra ordem e não aparecem mais agora do que como uma das perspectivas, sob as quais se apreende um sistema de várias dimensões.

Tudo que se pode conceder, pois, aos partidários do totemismo, é o papel privilegiado outorgado à noção de espécie considerada como operador lógico. Mas esta descoberta é bem anterior às primeiras especulações sobre o totemismo, já que foi formulada, primeiro por Rousseau (Lévi-Strauss 6, pp. 142-146), depois, a respeito das mesmas questões tratadas na presente obra, por Comte. Se Comte utiliza, às vezes, a noção de tabu, a de totem parece ter-lhe permanecido estranha, se bem que ele pudesse conhecer o livro de Long. É tanto mais significativo que, estudando a passagem do fetichismo ao politeísmo (no qual teria, provavelmente, colocado o totemismo), Comte dela faça uma consequência da emergência da noção da espécie:

“Quando, por exemplo, a vegetação semelhante das diferentes árvores de uma floresta de carvalhos, levou, enfim, à representação, nas concepções teológicas, do que seus fenômenos ofereciam de comum, este ser abstrato não foi mais o fetiche próprio de nenhuma árvore, mas tornou-se o deus da floresta. Eis, pois, a passagem intelectual do fetichismo ao politeísmo reduzido, essencialmente, à inevitável preponderância das idéias específicas sobre as idéias gerais.” (52.^a lição, vol. v, p. 54.)

Tylor, fundador da etnologia moderna, compreendeu bem o partido a tirar da idéia de Comte que, observa ele, aplica-se melhor ainda a essa categoria especial de divindade que são as espécies divinizadas:

“A uniformidade de cada espécie não sugere, apenas, uma origem comum, mas, também, a idéia de que criaturas tão deficientes em originalidade individual, dotadas de qualidades tão estritamente medidas — dir-se-ia, de bom grado: com régua e compasso — poderiam não ser agentes independentes e de comportamento arbitrário, mas, antes, cópias a partir de um modelo comum, ou instrumentos a serviço das divindades que as controlam.” (Tylor, vol. II, p. 243.)

*

A força lógica do operador específico pode ser também ilustrada de outras maneiras. É ela que permite integrar ao esquema classificatório domínios muito diferentes, uns dos outros, oferecendo, assim, às classificações, um meio de ultrapassar seus limites: seja estendendo-se a domínios exteriores ao conjunto inicial, por universalização; seja, por particularização, prolongando a marcha classificadora além de seus limites naturais, isto é, até a individuação.

Passaremos, rapidamente, sobre o primeiro ponto, de que bastará dar alguns exemplos. A grade “específica” é tão pouco ligada às categorias sociológicas que às vezes, notadamente na América, serve para ordenar um domínio tão limitado quanto o das doenças e dos remédios. Os índios do sudeste dos E. U. A. fazem, dos fenômenos patológicos, a consequência de um conflito entre os homens, os animais e os vegetais. Irritados contra os homens, os animais enviaram-lhes as doenças; os vegetais, aliados dos homens, respondem fornecendo-lhes os remédios. O ponto importante é que cada espécie possui uma doença ou um remédio específico. Assim, segundo os chikasaw, os males do estômago e as dores das pernas procedem da cobra, os vômitos, do cão, as dores do maxilar, do cervo, as dores de barriga, do urso, a disenteria, da mofeta, as epistaxes, do esquilo, a icterícia, da lontra, as perturbações do hipogástrico e da bexiga, da toupeira, as câibras, da águia, as doenças dos olhos e a sonolência, do mocho, as dores articulares, da cascavel, etc. (Swanton 2.)

As mesmas crenças existem entre os pima, do Arizona, que atribuem as dores de garganta ao texugo, as inflamações, as dores de cabeça e a febre, ao urso, as doenças da garganta e dos pulmões, ao cervo, as doenças da primeira infância, ao cão e ao coitote, os males do estômago ao espermófilo, ou rato dos prados, as úlceras, a uma variedade de lebre (*jack-rabbit*), a prisão de ventre, ao rato, a epistaxe, ao tãmia (*ground-squirrel*), as hemorragias, ao gavião e à águia, as ulcerações sifilíticas, ao abutre, as febres infantis, ao heloderma (*Gila monster*), os reumatismos, ao sapo-cornudo (*horned-toad*) ⁽¹⁾, a febre “branca”, ao lagarto, as doenças do fígado e do estômago à cascavel,

(1) Em apoio às considerações apresentadas supra (pp. 87-88), notaremos que é, verossimilmente, o mesmo comportamento que sugere aos índios americanos e aos chineses associações inteiramente diferentes. Com efeito, os chineses atribuem à carne do sapo-cornudo, ou ao vinho em que ela

as úlceras e a paralisia, à tartaruga, as dores internas, à borboleta, etc. (Russell) ⁽¹⁾. Entre os hopi, distantes um dia de marcha dos pima, uma classificação análoga é baseada na organização em confrarias religiosas, cada uma das quais pode infligir uma punição, sob a forma de doença particular: inflamação abdominal, dores de ouvido, inflamação pontiaguda no alto do crânio, surdez, eczema das partes superiores do corpo, torção e convulsões do rosto e do pescoço, bronquite, dor no joelho. (Voth 2, p. 109 n.) Não há dúvida alguma de que o problema das classificações poderia ser abordado por este lado, e que se encontrariam, assim, entre grupos afastados, semelhanças curiosas (a associação do esquilo e da epistaxe parece recorrente num grande número de populações norte-americanas), índices de ligações lógicas, cujo alcance poderia ser muito grande.

As categorias específicas, e os mitos que a elas se prendem, podem também servir para organizar o espaço e observa-se, então, uma extensão territorial e geográfica do sistema classificatório. A geografia totêmica dos aranda apresenta um exemplo clássico, mas, sob este aspecto, outras populações não se mostraram menos exigentes e refinadas. Recentemente se descobriu e se descreveu, em território aluridja, um sítio rochoso de 8km de contorno, onde cada acidente do relevo corresponde a uma fase do ritual, de tal forma que esse maciço natural ilustra, para os indígenas, a estrutura de seus mitos e o programa de suas cerimônias; sua vertente norte liga-se à metade do sol e do ciclo ritual kerungera, a vertente sul, à metade da sombra e do ritual arangulta. Sobre todo o contorno do maciço, 38 pontos são denominados e comentados (Harney).

A América do Norte oferece também exemplos de geografia mítica e de topografia totêmica, desde o Alasca até a Califórnia, assim como no sudoeste e no noroeste do continente. Os penobscot do Maine, ilustram, a este respeito, uma disposição geral dos algonquim setentrionais para interpretar todos os aspectos fisiográficos do território tribal em função das peregrinações do herói civilizador Gluskabe, e outros incidentes ou personagens míticos. Um rochedo alongado é a piroga

foi macerada, virtudes afrodisíacas, porque o macho estreita tão vigorosamente a fêmea, durante a cópula, que não a larga, quando capturado nessa posição. (Van GULIK 2, p. 286, n.º 2.)

(1) Para idéias muito próximas entre os papago, cf. DENSMORE I.

do herói, um veio de pedra branca representa as entranhas do alce que ele matou, o monte Kineo é o caldeirão virado, no qual ele cozinhou a carne, etc. (Speck 2, p. 7).

No Sudão, igualmente, pôs-se em evidência um sistema mítico-geográfico que abrange todo o vale do Níger; mais vasto, por conseguinte, que o território de um só grupo e que exprime, até nas suas menores articulações, uma concepção ao mesmo tempo diacrônica e sincrônica das relações entre grupos culturais e lingüísticos diferentes. (Dieterlen 4, 5.)

Este último exemplo mostra que o sistema classificatório não permite apenas "mobilar", se assim se pode dizer, o tempo social — por meio dos mitos — e o espaço tribal — com o auxílio de uma topografia conceptualizada. O preenchimento do quadro territorial se acompanha de uma ampliação. Assim como, no plano lógico, o operador específico efetua a passagem, por um lado, para o concreto e o individual, por outro lado, para o abstrato e os sistemas de categorias, do mesmo modo, no plano sociológico, as classificações totêmicas permitem, ao mesmo tempo, definir o *status* das pessoas dentro do grupo e expandir o grupo para além do seu quadro tradicional.

Disseram, não sem razão, que as sociedades primitivas fixam as fronteiras da humanidade nos limites do grupo tribal, fora do qual elas não vêem senão estranhos, isto é, sub-homens, sujos e grosseiros, talvez mesmo não-homens: feras perigosas ou fantasmas. Isto muitas vezes é verdade, mas se esquece que as classificações totêmicas têm, como uma de suas funções essenciais, a de fazer romper esse fechamento do grupo sobre si mesmo e de fomentar a noção de aproximação da humanidade sem fronteiras. O fenómeno é atestado em todas as terras clássicas da organização dita totêmica. Numa região da Austrália ocidental, existe "um sistema internacional de classificação dos clãs e de seus totens em divisões totêmicas". (Radcliffe-Brown I, p. 214.) E isto é igualmente verdade com respeito a outras regiões do mesmo continente:

"Num total de 300 nomes de animais totêmicos comuns, verifiquei que em 167 casos (56%) os aranda ocidentais e os loritja usavam os mesmos termos ou termos semelhantes; a comparação entre os nomes de plantas totêmicas empregadas pelos aranda ocidentais e pelos loritja mostra que as mesmas palavras coincidem nas duas

línguas para designar 147 das 220 espécies de plantas arroladas por mim (67%).” (C. Strehlow, pp. 66-67.)

Fizeram-se observações análogas na América, entre os sioux e os algonquim. Entre estes últimos, os menomini

“(...) conservam a crença geral de que existe uma relação comum, não somente entre os indivíduos pertencentes ao mesmo totem, dentro da tribo, como também entre todas as pessoas denominadas de acordo com o mesmo totem, ainda que sejam membros de tribos diferentes e pertençam, ou não, à mesma família lingüística.” (Hoffman, p. 43.)

Da mesma forma, entre os chippewa:

“Todos os que possuíam o mesmo totem se consideravam como parentes, mesmo que proviessem de tribos ou de aldeias diferentes (...) Quando dois estrangeiros se encontravam e descobriam que tinham o mesmo totem, procuravam logo estabelecer sua genealogia (...) e um tornava-se primo, tio ou avô do outro, ainda que o avô, por vezes, fosse o mais jovem dos dois. Os laços totêmicos eram considerados tão fortes que, em caso de briga entre um indivíduo de mesmo totem que o espectador e algum primo ou qualquer parente próximo do dito espectador, mas de grupo totêmico diferente, este tomava o partido da pessoa do seu totem, que talvez nunca tivesse visto antes.” (Kinietz, pp. 69-70.)

Esta universalização totêmica não revira apenas as fronteiras tribais, formando o esboço de uma sociedade internacional; transborda, às vezes, dos limites da humanidade, num sentido não mais sociológico e sim biológico, quando os nomes totêmicos são aplicados aos animais domésticos. É o que acontece com os cães⁽¹⁾ — aliás, chamados “irmãos” ou “filhos”, conforme os grupos — nas tribos australianas da península do cabo York (Sharp, p. 70, Thomson) e com os cães e cavalos entre os índios ioway e winnebago. (Skinner 3, p. 198.)

*

(1) Entre os wik munkan um cão se chamará Yatot “Extraír as espinhas”, se seu dono é do clã do peixe de espinha, Owun “Ponto de encontro secreto”, se seu dono é do clã do fantasma (THOMSON).

Indicamos, assim, sumariamente, como as malhas da rede podiam, indefinidamente, alargar-se em função das dimensões e da generalidade do campo. Resta-nos demonstrar como podem também estreitar-se, para filtrar e prender o real, mas, desta vez, no limite inferior do sistema, prolongando sua ação além do limiar que seríamos tentados a assinalar a toda classificação: aquele, conforme o qual não é mais possível classificar, apenas denominar. Na verdade, estas operações extremas estão menos afastadas do que parecem e podem mesmo ser superpostas, quando nos colocamos no ponto de vista dos sistemas que estudamos. O espaço é uma sociedade de lugares com nomes particulares, como as pessoas são pontos de referência dentro do grupo. Os lugares e os indivíduos são igualmente designados por nomes próprios que, em circunstâncias frequentes e comuns a muitas sociedades, podem ser substituídos uns pelos outros. Os yurok da Califórnia oferecem um exemplo, entre outros, dessa geografia personificada, em que as pistas são concebidas como seres animados, em que cada casa tem um nome e em que os nomes dos lugares substituem os nomes das pessoas, no uso corrente (Waterman).

Um mito aranda traduz bem este sentimento de uma correspondência entre a individuação geográfica e a individuação biológica: os seres divinos primitivos eram informes, sem membros e fundidos juntos, até que apareceu o deus Mangarkunjerkunja (o lagarto engole-moscas), que começou a separá-los uns dos outros e a modelá-los individualmente. Ao mesmo tempo (e não será, de fato, a mesma coisa?), ensinou-lhes as artes da civilização e o sistema de seções e de subseções. Na origem, as 8 subseções eram divididas em 2 grandes grupos: 4 da terra e 4 da água. Foi o deus quem as “territorializou”, atribuindo cada lugar a um par de subseções. Ora, esta individuação do território corresponde também, de outra forma, à individuação biológica, e o modo totêmico da fecundação da mãe explica as diferenças anatômicas observadas entre os filhos; os que têm traços finos foram concebidos por obra de um *ratapa*, espírito-embrião; os que têm traços grossos, por projeção mágica de um losango no corpo de uma mulher; as crianças de cabelos claros são, diretamente, reencarnações de ancestrais totêmicos (C. Strehlow). As tribos australianas do rio Drysdale, ao norte do Kimberley, dividem as relações de parentesco, cujo conjunto forma o “corpo” social, em 5 categorias, com nomes tirados segundo uma parte do corpo ou um

músculo. Como é proibido interrogar um desconhecido, este anuncia seu parentesco movimentando o músculo correspondente. (Hernández, p. 229.)

Neste caso também, por conseguinte, o sistema total das relações sociais, ele próprio solidário com um sistema universal, é projetável num plano anatômico. Existe em toradja uma quinzena de termos para denominar os pontos cardeais, que correspondem às partes do corpo de uma divindade cósmica (Woensdregt). Poder-se-iam citar outros exemplos, tirados tanto da antiga terminologia de parentesco germânica, quanto das correspondências cosmológicas e anatômicas dos índios pueblo e navaho e de negros sudaneses.

Seria certamente instrutivo estudar em detalhe e com um número suficiente de exemplos, o mecanismo desta particularização homológica, cuja relação geral, com as formas de classificação que encontramos até agora, ressalta claramente da derivação:

Se
(grupo *a*) : grupo *b*) :: (espécie urso) : (espécie águia)
então
(membro *x* de *a*) : (membro *y* de *b*) :: (membro *l* de urso) :
: (membro *m* de águia).

Estas fórmulas têm a vantagem de colocar em relevo um problema tradicionalmente debatido pela filosofia ocidental, mas do qual se perguntou muito pouco se se apresentava ou não nas sociedades exóticas e sob que forma: queremos falar do problema do organicismo. As equações precedentes seriam inconcebíveis se uma correspondência bastante geral não fosse postulada entre os "membros" da sociedade e, quando não somente os membros, os predicados de uma espécie natural: partes do corpo, detalhes característicos, modos de ser ou de fazer. As indicações que se possuem a este respeito sugerem que numerosas línguas concebem uma equivalência entre as partes do corpo, se atender à diversidade das ordens e das famílias, às vezes mesmo dos reinos, e que esse sistema de equivalências é susceptível de muito vastas extensões. (Harrington) (1). Além disso, e ao lado do classificador específico,

(1) Notam-se, assim, na América, as equivalências: chifres (quadrúpedes) = pedúnculos oculares (moluscos) = antenas (artrópodes); pênis (vertebrados) = sifão (moluscos); sangue (animais) = seiva (vegetais); baba (do bebê ≠ saliva dos adultos) = excreção; bisso de mexilhão = laço, corda, etc. (HARRINGTON).

funcionam ainda classificadores morfológicos, cuja teoria falta formular, mas que já vimos operando nos dois planos: o da destotalização anatômica e o da retotalização orgânica.

Como foi verificado em outros níveis, estes são igualmente solidários. Lembrávamos, há instantes, que os aranda passam das diferenças morfológicas, empiricamente constatadas, às diferenças supostas na forma de concepção totêmica. Mas o exemplo dos omaha e dos osage atesta uma tendência correlativa, que consiste em introduzir, na morfologia individual e empírica, diferenças específicas simbolicamente expressas. As crianças de cada clã traziam, com efeito, os cabelos cortados de maneira característica, que evocava um aspecto ou um traço distintivo do animal ou do fenômeno natural que servia de epônimo. (La Flesche 4, pp. 87-89.)

Esta modelagem da pessoa, segundo esquemas específicos, elementares ou categóricos, não tem apenas consequências físicas, mas, também, psicológicas. Uma sociedade que define seus segmentos, em função de alto e baixo, de céu e terra, de dia e noite, pode englobar, na mesma estrutura de oposição, modos de ser sociais ou morais: conciliação e agressão, paz e guerra, justiça e polícia, bem e mal, ordem e desordem, etc. Por isso ela não se limita a contemplar, no abstrato, um sistema de correspondências; oferece um pretexto aos membros individuais desses segmentos para se singularizarem por comportamentos; e, às vezes, a isso os incita. Muito justamente, Radin (1, p. 187) insiste, a respeito dos winnebago, na influência recíproca das noções míticas e religiosas relativas aos animais, por um lado, e das funções políticas atribuídas às unidades sociais, pelo outro.

Os índios sauk oferecem um exemplo particularmente instrutivo, em virtude da regra individualizadora que determinava entre eles o pertencer a uma ou à outra metade. Estas não eram exógamas, e seu papel, puramente cerimonial, manifestava-se sobretudo por ocasião das festas de nutrição, que, é importante notar, sob o ponto de vista que nos interessa aqui, estavam ligadas aos ritos da imposição do nome. O pertencer a cada metade obedecia a uma regra de alternância: o primeiro filho era afilhado à metade alterna da de seu pai, o seguinte a esta metade e assim em seguida. Ora, essas afiliações determinavam, ao menos teoricamente, comportamentos que se poderiam chamar caracteriais: os membros da metade

oskush ("os negros") deviam levar a termo todos os empreendimentos; os da metade kishko ("os brancos") tinham a faculdade de renunciar. De direito, se não de fato, uma oposição por categorias influenciava, pois, diretamente, o temperamento e a vocação de cada um, e o esquema institucional, que tornava possível essa ação, atestava o laço entre o aspecto psicológico do destino pessoal e seu aspecto social resultante da da imposição de um nome a cada indivíduo.

Atingimos, assim, o último nível classificatório: o da individuação, já que, nos sistemas que aqui consideramos, os indivíduos não são apenas dispostos em classes; sua vinculação comum com a classe não exclui, mas implica, que cada um nela ocupe uma posição distinta, e que exista uma homologia entre o sistema dos indivíduos dentro da classe e o sistema das classes dentro das categorias de posição mais elevada. Um mesmo tipo de operações lógicas liga, por conseguinte, não somente todos os domínios internos ao sistema classificatório, como também os domínios periféricos, dos quais se poderia pensar que, por natureza, lhe escapassem: num extremo do horizonte (em virtude de sua extensão, praticamente ilimitada e de sua indiferença principal) o substrato físico geográfico da vida social e essa própria vida social, mas extravasada da forma que forjou para si. E, no outro extremo (em virtude de sua concreticidade, igualmente dada) a última diversidade dos seres individuais e coletivos, que não eram *denominados*, afirmava-se, senão por não poderem ser *significados* (Gardiner).

Os nomes próprios não formam, pois, uma simples modalidade prática dos sistemas classificatórios, que bastaria citar, após as outras modalidades. Mais ainda que aos lingüistas, eles apresentam um problema aos etnólogos. Para os lingüistas, este problema é o da natureza dos nomes próprios e de seu lugar no sistema da língua. Para nós, trata-se disso e ainda de outra coisa, porque nos defrontamos com um duplo paradoxo. Devemos estabelecer que os nomes próprios fazem parte integrante de sistemas tratados por nós como códigos: meios de fixar significações, transpondo-as para termos de outras significações. Poderíamos fazê-lo, se fosse preciso seguir o ensinamento dos lógicos e de certos lingüistas e admitir que os nomes próprios são, segundo a fórmula de Mill, "meaningless", desprovidos de significação? Por outro lado, e principalmente, as formas de pensamento, com que devemos tratar, nos apareceram sob o aspecto de pensamentos totalizadores, esgotando

o real por meio de classes dadas em número finito e cuja propriedade fundamental é a de se poderem *transformar* umas nas outras. Como este pensamento quantificado, a cujas virtudes atribuímos, no plano prático, as grandes descobertas da revolução neolítica, teria podido satisfazer-se a si mesmo — sob o ponto de vista teórico — e haver-se eficazmente com o concreto, se esse concreto conservasse um resíduo de ininteligibilidade a que, no fim das contas, se reduziria a própria concretização e que seria, por essência, rebelde à significação? Para um pensamento baseado numa operação dicotômica, o princípio de tudo ou nada, não tem, apenas, um valor heurístico, exprime uma propriedade do ser: tudo oferece um sentido, senão nada tem sentido⁽¹⁾.

Retomemos os fatos etnográficos no ponto em que os deixamos. Quase todas as sociedades que citamos formam seus nomes próprios a partir das denominações clânicas. Dos sauk, que nos deram nosso último exemplo, se diz que seus nomes próprios têm sempre relação com o animal clânico: quer porque o mencionem expressamente, quer porque evoquem um hábito, um atributo, uma qualidade característica (verdadeira ou mítica) do epônimo, quer, enfim, porque se refiram a um animal ou objeto que lhe é associado. Contaram-se 66 nomes do clã do urso, 11 do clã do bisão, 33 do clã do lobo, 23 do clã do peru, 42 do clã do peixe, 37 do clã do oceano, 48 do clã do trovão, 14 do clã da raposa, 34 do clã do cervo. (Skinner 2.)

A lista dos nomes próprios dos osage, propriedade dos clãs e dos subclãs, é tão longa, se bem que fragmentária, que ocupa 42 páginas in-4º em La Flesche 4 (pp. 122-164). A regra de formação é a mesma que entre os sauk. Assim, no clã do urso preto: Olhos-cintilantes (do urso), Rastros-no-campo, Terreno-pisoteado, Ursa-preta, Gordura-das-costas-do-urso, etc. Os tlingit do Alasca tinham nomes que "pertenciam todos a um determinado clã, e de certos nomes pretendiam mesmo que eram propriedade particular de uma "casa" ou "linhagem". (Laguna, p. 185.)

Estes exemplos poderiam ser multiplicados, porque se encontrariam semelhantes em quase todas as tribos algonquim, sioux e nas da costa noroeste, isto é, nos três domínios clássicos do "totemismo" na América do Norte.

(1) Tudo, exceto o ser do ser, que não é uma de suas propriedades. Cf. *infra*, p. 291.

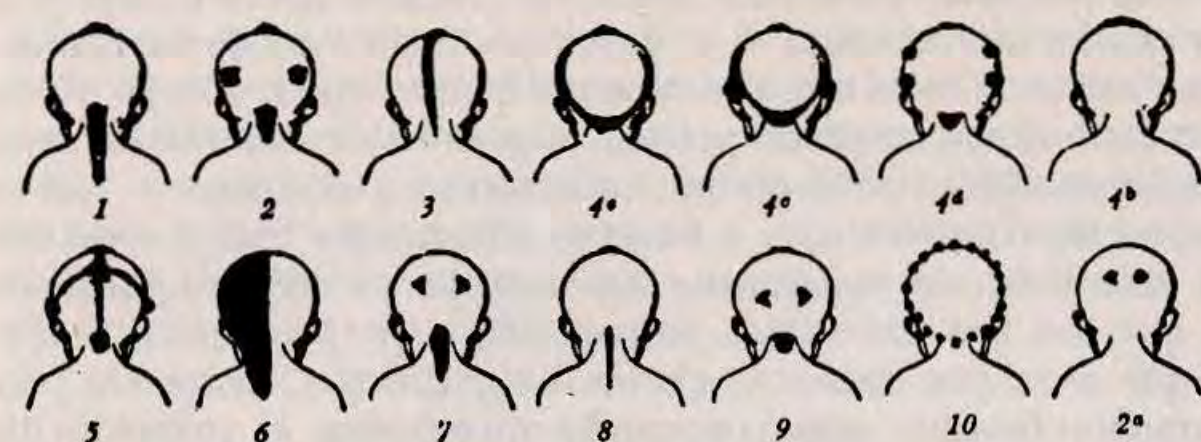


FIG. 9 — Corte de cabelo das crianças osage e omaha, conforme o clã.

1 — Cabeça e cauda de alce; 2 — Cabeça e chifres do bisão; 2a — chifres de bisão; 3 — Perfil da espinha do bisão, destacando-se contra o céu; 4b — Cabeça de urso; 4c — Cabeça, cauda, corpo dos passarinhos; 4d — Carapaça da tartaruga, com a cabeça, as patas e a cauda; 4e — Cabeça, asa e cauda da águia; 5 — Pontos cardeais; 6 — Flanco peludo do lobo; 7 — Chifres e cauda do bisão; 8 — Cabeça e cauda do cervo; 9 — Cabeça, cauda, chifres nascentes do bisão novo; 10 — Dentes de réptil; 11 — Flor de milho; 12 — Rochedo cercado de algas flutuantes (conforme LA FLESCHÉ 4, pp. 87 e 89).

A América do Sul oferece ilustrações do mesmo fenômeno, principalmente entre os tupis cavaíba, cujos clãs possuem nomes próprios derivados do epônimo. (Lévi-Strauss 3.) Entre os bororo, também, os nomes próprios parecem ser propriedade de alguns clãs, ou mesmo de linhagens poderosas. São reputados "pobres" os que, para ter um nome, dependem da boa vontade de outros clãs (Cruz).

O laço entre os nomes próprios e as denominações totêmicas existe na Melanésia:

"O sistema totêmico (dos iatmul) é prodigiosamente rico de nomes de pessoas, provenientes de séries distintas, de tal forma que cada indivíduo usa os nomes de ancestrais totêmicos — espíritos, aves, estrelas, mamíferos, utensílios, tais como vasos, ferramentas, etc. — de seu clã; um mesmo indivíduo pode ter 30 nomes ou mais. Cada clã retém várias centenas de tais nomes ancestrais, polisílabos, cuja etimologia alude a mitos secretos." (Bateson, p. 127.)

Enfim, a mesma situação parece ter prevalecido de ponta a ponta na Austrália. "Se se conhecesse bem a língua aranda, bastaria saber o nome de cada indígena, para deduzir qual o seu totem." (Pink, p. 176.) A esta observação faz eco uma outra, a respeito dos murngin da terra de Arnhem: "Os nomes dos vivos inspiram-se todos em qualquer elemento do complexo totêmico e se referem ao totem, direta ou indiretamente". (Warner, p. 390.) Os nomes próprios dos wik mun-kan são também derivados dos respectivos totens. Ou seja para os homens, cujo totem é o peixe barramundi (*Osteoglossum*), pescado a lança: O-barramundi-nada-na-água-e-vê-um-homem, O-barramundi-move-a-cauda-nadando-em-volta-de-seus-ovos, O-barramundi-respira, O-barramundi-tem-os-olhos-abertos, O-barramundi-quebra-uma-lança, O-barramundi-come-um-peixe, etc. E, para as mulheres, cujo totem é o caranguejo: O-caranguejo-tem-ovos, A-maré-arrasta-os-caranguejos, O-caranguejo-se-esconde-num-buraco, etc. (McConnel). As tribos do rio Drysdale têm nomes próprios derivados das denominações totêmicas: como o salienta uma fórmula já citada "tudo é relativo ao totem" (Hernández).

Está claro que essas denominações pessoais partem do mesmo sistema que as denominações coletivas, que estudamos

anteriormente, e que, por intermédio destas, se pode passar, por meio de transformações, do horizonte da individuação ao das categorias mais gerais. Com efeito, cada clã ou subclã possui um conjunto de nomes, cujo uso é reservado a seus membros e, da mesma forma que o indivíduo é parte do grupo, o nome individual é uma "parte" da denominação coletiva: quer esta abranja o animal todo e os nomes individuais correspondam aos membros ou a partes do animal; quer a denominação coletiva provenha de uma idéia do animal concebido no mais alto nível de generalidade e as denominações individuais correspondam a um de seus predicados no tempo e no espaço: Cão-latindo, Bisão-com-raiva; quer, enfim, a uma combinação dos dois processos: Olhos-brilhantes-do-urso. Na relação assim enunciada, o animal pode ser sujeito ou predicado: O-peixe-mexe-com-a-cauda, A-maré-arrasta-os-caranguejos, etc. Qualquer que seja o processo utilizado (e se encontram, muito freqüentemente, justapostos), o nome próprio evoca um aspecto parcial da entidade animal ou vegetal, assim como corresponde a um aspecto parcial do ser individual — inteiramente e, a título particular, nessas sociedades em que o indivíduo recebe um novo nome em cada momento importante de sua vida. Aliás, nas sociedades vizinhas, as mesmas construções são utilizadas para formar, ora nomes pessoais (usados pelos membros individuais de um grupo clânico), ora nomes coletivos (usados por bandos, linhagens, ou grupos de linhagens, isto é, subgrupos do mesmo clã).

Assiste-se, por conseguinte, a duas destotalizações paralelas: da espécie em partes do corpo e em atitudes, e do segmento social em indivíduos e em papéis. Mas, assim como pudemos ilustrar, por meio de um modelo figurado, como a destotalização do conceito de espécie em espécies particulares, de cada espécie em seus membros individuais, e de cada um desses indivíduos em partes do corpo e órgãos, podia chegar a uma retotalização das partes concretas em partes abstratas e das partes abstratas em indivíduo conceptualizado, aqui também, a destotalização prossegue sob a forma de retotalização. A propósito dos nomes próprios dos miwok da Califórnia, Kroeber faz observações que completam nossos exemplos e abrem uma nova perspectiva:

"Não existem subdivisões no interior das metades. Entretanto, encontra-se associada a cada uma destas uma

longa lista de animais, de plantas e de objetos. Na verdade, a teoria indígena é que tudo o que existe pertence a um ou ao outro lado. Cada indivíduo, membro de uma metade, entretém relação particular com uma das coisas características de sua metade — relação que pode ser considerada como totêmica — mas de uma maneira, e de uma só: por seu nome. Este nome, dado desde a infância por um avô, ou por qualquer outro parente, e usado durante toda a vida, evoca um dos animais ou objetos totêmicos característicos de uma metade."

"Não é tudo: na grande maioria dos casos, o nome não menciona o totem, porque é formado por meio de radicais verbais ou adjetivos, para descrever uma ação ou uma condição, igualmente aplicável a outros totens. Assim, do verbo *hausu-s* foram formados os nomes *Hausu* e *Hauchu*, que se referem, respectivamente, ao bocejo de um urso que acorda e à boca escancarada de um salmão saído da água. Os nomes nada contêm que possa sugerir os animais em questão — os quais pertencem mesmo a metades opostas. Ao mesmo tempo em que atribuíam os nomes, os anciãos explicavam, certamente, em que animais estavam pensando, e os portadores desses nomes, seus parentes próximos e afastados, seu cônjuge e seus companheiros estavam todos a par. Mas um miwok de um outro distrito poderia perguntar-se se se tratava de um urso, de um salmão ou de uma dúzia de outros bichos." (Kroeber 2, pp. 453-54.)

O traço não parece exclusividade dos miwok; quando se verificam as listas de nomes clânicos das tribos sioux, encontram-se muitos exemplos análogos, e a observação de Kroeber coincide também com um caráter do sistema de denominações dos índios hopi. Assim, o nome *Cakwyamtiwa*, cujo sentido literal é "Azul (ou verde)-que-apareceu", pode, conforme o clã do doador do nome, referir-se à flor desabrochada do fumo, ou então à do *Delphinium scaposum*, ou ainda à germinação das plantas em geral. O nome *Lomahongioma*, "Levanta-te" ou "Eleva-te graciosamente" é suscetível de evocar, pela mesma razão, o caule da cana ou as asas levantadas da borboleta, etc. (Voth 3, pp. 68-69.)

Por sua generalidade, o fenômeno apresenta um problema psicológico que interessa à teoria dos nomes próprios e que

será evocado adiante. Contentar-nos-emos com salientar, aqui, que essa indeterminação relativa do sistema corresponde, pelo menos de forma virtual, à fase de retotalização; o nome próprio é formado pela destotalização da espécie e pela escolha de um aspecto parcial. Mas, salientando exclusivamente o fato da escolha e deixando indeterminada a espécie que é seu objeto, sugere-se que todas as escolhas (e, portanto, todos os atos de denominar) oferecem algo de comum. Reivindica-se, por antecipação, uma unidade, que se adivinha no meio da diversidade. Sob este ponto de vista também, a dinâmica das denominações individuais depende dos esquemas classificatórios que analisamos. Consiste em processos do mesmo tipo e igualmente orientados.

É aliás, surpreendente que os sistemas de proibições se encontrem com os mesmos caracteres, tanto no plano das denominações individuais, quanto no das denominações coletivas. O uso alimentício da planta ou do animal que serve de epônimo a um grupo social lhe é, às vezes, proibido e, às vezes, também, a proibição diz respeito ao uso lingüístico da planta ou do animal que serve de epônimo a um indivíduo. Ora, em certa medida, a passagem é possível de um plano a outro: os nomes próprios, do tipo que apenas consideramos até o presente, são geralmente formados pela divisão ideal do corpo do animal e se inspiram em gestos do caçador ou do cozinheiro; mas eles também podem formar-se pelo recorte lingüístico. Nas tribos do vale do rio Drysdale, na Austrália setentrional, o nome de mulher Poonben é formado a partir do inglês *spoon*, colher, utensílio associado, como se poderia esperar, ao totem "Homem-branco" (Hernández).

Tanto na Austrália como na América, conhecem-se proibições sobre o emprego dos nomes do morto que contaminam todas as palavras da língua a oferecer com eles uma semelhança fonética. Ao mesmo tempo que do nome próprio Mulankina, os tiwi das ilhas Melville e Bathurst fazem tabu da palavra *mulikina* que significa: pleno, cheio, bastante (Hart). O uso é paralelo ao dos yurok do norte da Califórnia: "Quando Tegis morreu, o nome comum *tsis*, despojo do picanço, deixou de ser pronunciado por seus parentes ou em sua presença". (Kroeber 2, p. 48.)⁽¹⁾

(1) Encontrar-se-ão outros exemplos em ELMENDORF e KROEBER 1960, de que ainda não dispúnhamos no momento em que estas páginas foram escritas.

Os insulares de Dobu proíbem o emprego dos nomes próprios entre indivíduos que se achem, temporária ou duradouramente, unidos por um laço de "espécie": sejam eles companheiros de viagem, comensais, ou que participem dos favores da mesma mulher (Bateson).

Tais fatos nos interessam duplamente. Primeiro eles oferecem uma incontestável analogia com as proibições alimentares, abusivamente ligadas apenas ao totemismo. Como em Mota uma mulher é "contaminada" por uma planta, ou um animal, em consequência do que ela dá à luz uma criança submetida à proibição alimentar correspondente, e como em Ulawa é o moribundo quem "contamina" com encarnar-se nele uma espécie animal ou vegetal cujo consumo será proibido a seus descendentes, da mesma forma, por homofonia, um nome "contamina" outras palavras, cujo uso se torna assim proibido. Por outro lado, esta homofonia define uma classe de palavras, incluídas na proibição, porque pertencem à mesma "espécie", que adquire, por este fato, uma realidade *ad hoc*, comparável àquela da espécie animal, ou vegetal. Ora, essas "espécies" de palavras, marcadas por uma mesma proibição, englobam nomes próprios e nomes comuns, o que oferece uma razão suplementar para desconfiar de que a diferença entre os dois tipos não seja tão grande quanto estávamos prestes a admitir no começo.

*

Decerto, os costumes e os comportamentos que acabamos de evocar, não se encontram em todas as sociedades exóticas, nem mesmo em todas aquelas que designam seus segmentos por nomes animais e vegetais. Parece que os iroqueses, que estão neste último caso, têm um sistema de nomes próprios inteiramente distinto do sistema de denominações clônicas. Seus nomes são o mais das vezes formados por um verbo e por um substantivo incorporado, ou por um substantivo seguido de adjetivo: No-centro-do-céu, Ele-levanta-o-céu, Além-do-céu, etc.; Flor-pendida, Bela-flor, Além-das-flores; Ele-traz-notícias, Ele-anuncia-a-derrota (ou a vitória), etc.; Ela-trabalha-em-casa, Ela-tem-dois-maridos, etc.; Lá-onde-dois-rios-se-unem, A-encruzilhada-dos-caminhos, etc. Nenhuma referência ao animal epônimo, por conseguinte, mas, apenas, qualquer que seja o clã, às atividades técnicas e econômicas, à paz e à

guerra, aos fenômenos da natureza e aos corpos celestes. O exemplo dos mohawk de Grand River, onde a organização clânica se decompôs mais depressa do que em outros grupos, sugere como todos esses nomes puderam, no início, ser arbitrariamente criados. Assim, Pedacos-de-gelo-carregados-pelas-águas, para uma criança nascida na época do degelo, ou Ela-está-necessitada, para o filho de uma mulher pobre. (Goldenweiser, pp. 366-368.)⁽¹⁾

Todavia, a situação não difere profundamente da que descrevemos a respeito dos miwok e dos hopi, cujos nomes, teoricamente evocadores da planta ou do animal clânicos, a eles não se referem de forma explícita e exigem uma interpretação oculta. Mesmo se esta interpretação não for indispensável, não é menos certo que, também entre os iroqueses, os nomes próprios, em número de várias centenas ou milhares, são propriedades clânicas zelosamente guardadas. Foi, aliás, o que permitiu a Goldenweiser demonstrar que os clãs da pequena e da grande tartaruga, da pequena e da grande narceja, etc., se formaram por desdobramento; conservam em comum os mesmos nomes. Sem dúvida, os nomes citados por este autor não resultam de uma destotalização do animal clânico. Mas sugerem uma destotalização desses aspectos da vida social e do mundo físico que o sistema das denominações clânicas não aprisionou, por enquanto, nas malhas de sua rede. Poderia ser, então, que a diferença principal, entre o sistema dos nomes próprios dos iroqueses e os sistemas dos miwok, dos hopi, dos omaha e dos osage (para limitar-nos a alguns exemplos) consiste em que essas tribos prolongam, até o plano dos nomes próprios, uma análise já começada no nível das denominações clânicas, enquanto que os iroqueses se servem dos nomes próprios para empreender uma análise consagrada a objetos novos, mas que continua do mesmo tipo formal que a outra.

Mais embaraçoso é o caso de diversas tribos africanas. Os baganda têm nomes (dos quais mais de 2.000 foram recolhidos) que são outras tantas propriedades clânicas. Como entre os bororo do Brasil, alguns de seus clãs são ricos em nomes, outros, pobres. Estes nomes não são reservados aos seres humanos, porque os dão também às colinas, aos rios, aos rochedos, às florestas, aos olhos-d'água, aos desembarcadouros,

(1) Encontrar-se-á em COOKE uma classificação analítica de cerca de 1.500 nomes próprios iroqueses.

aos arbustos e às árvores isoladas. Mas, diferentemente dos casos antes examinados, esses nomes não constituem senão uma categoria entre outras (nsimbi), e um processo muito diferente de formação de nomes aparece ainda melhor em outras tribos da mesma região:

“Quase sempre os nomes pessoais nyoro parecem exprimir o que se poderia descrever como “o estado de espírito” do ou dos parentes que o dão à criança.” (Beattie, pp. 99-100.)

O fenômeno foi estudado de perto numa outra tribo de Uganda, os lugbara, onde a criança recebe o nome de sua mãe, auxiliada, às vezes, pela sogra (mãe do marido). Dos 850 nomes recolhidos dentro de um mesmo subclã, os três quartos se referem ao comportamento e ao caráter de um dos pais: Em-preguiça, porque os pais são preguiçosos; No-pote-de-cerveja, porque o pai é bêbado; Não-dê, porque a mãe alimenta mal seu marido, etc. Os outros nomes evocam a morte, recente ou próxima (de outros filhos dos mesmos pais, dos próprios pais ou de outros membros do grupo), ou, ainda, atributos da criança. Notou-se que a maior parte dos nomes são descortesias com o pai da criança, ou mesmo com sua mãe, que é, todavia, a inventora do nome. Esses nomes fazem alusão à incúria, à imoralidade, à destituição social ou material de um dos pais, ou de ambos. Como pode uma mulher, escolhendo um nome para seu filho, descrever-se a si própria como uma feiticeira maléfica, uma esposa infiel, uma sem-família, uma miserável, uma morta-de-fome?

Os lugbara dizem que os nomes deste tipo não são geralmente dados pela mãe, mas pela avó (mãe do pai). O antagonismo latente entre linhagens aliadas, que explica que a mãe se vingue da hostilidade de que é vítima por parte da família do marido, dando ao filho um nome humilhante para o pai deste, explica também que a avó, ligada a seus netos por um laço sentimental muito forte, exprima simetricamente seu antagonismo para com a mulher de seu filho (Middleton). Contudo, esta interpretação é pouco satisfatória, já que, como observa o autor que a refere, a avó provém também de uma linhagem afastada, e a situação em que se encontra sua nora, foi também a sua, no passado. Parece-nos, pois, que a interpretação dada por Beattie, a propósito de um uso seme-

lhante dos banyoro, é mais profunda e mais coerente. Nesta tribo também, os nomes pessoais evocam "a morte, o desgosto, a pobreza, a maldade entre vizinhos". Mas é que "a pessoa que dá o nome se concebe como sofrendo a ação e não como agente: vítima da inveja e do ódio dos outros". Esta passividade moral, que reflete na criança uma imagem de si forjada por outros, encontra sua expressão no plano lingüístico: "(...) os dois verbos "perder" e "esquecer" empregam-se em lunyoro com a coisa esquecida como sujeito e o que esquece como objeto. O perdedor, ou o esquecedor, não age sobre as coisas, as coisas agem sobre eles (...)" (Beattie, p. 104 e n. 5.)

Por mais diferente que seja esta maneira de formação de nomes da que encaramos anteriormente, as duas coexistem entre os banyoro e os lugbara. Nomes especiais são reservados às crianças cujo nascimento foi assinalado por circunstâncias notáveis.

Assim, entre os lugbara: Ejua, para um gêmeo, Ejurua, para uma gêmea; Ondia, para o filho, Ondinua, para a filha de uma mulher que se supunha estéril; Bileni ("para a sepultura"), nome do primeiro sobrevivente, após uma série de natimortos. Esses nomes existem, portanto, antes dos indivíduos que os recebem e lhes são atribuídos por causa de uma condição que é, objetivamente, a sua, mas em que outros indivíduos também podem encontrar-se e que o grupo considera carregada de significação. Diferem, então, em todos os pontos, dos nomes inventados livremente, por um indivíduo determinado, para um indivíduo igualmente determinado e que traduzem um estado de espírito passageiro. Diremos que uns denotam classes, os outros, indivíduos? Contudo, são igualmente nomes próprios e as culturas em questão o sabem tão bem, que os julgam substituíveis uns pelos outros: apresentado o caso, uma mãe lugbara escolhe entre os dois métodos de denominação.

Existem, aliás, tipos intermediários. Colocando os nomes hopi na primeira categoria, deixamos de lado, provisoriamente, um aspecto pelo qual eles se aproximam da segunda. Se eles provêm, obrigatoriamente, de uma ordem objetiva (por exemplo, o das denominações clânicas), a relação não é com o clã do portador do nome (como, por exemplo, entre os yuma), mas, com o do doador⁽¹⁾. O nome que uso evoca, pois, um aspecto,

(1) A regra lembra a das tribos australianas de Cherburg em Queensland. Cada indivíduo tem três nomes, dos quais o primeiro se refere ao sítio totêmico do portador, e os dois outros ao totem pater-

não da planta ou do animal que me servem de epônimo clânico, mas da planta ou do animal que servem de epônimo clânico a meu padrinho. Esta objetividade subjetivada pelo outro, da qual sou o veículo, é, sem dúvida, velada pela indeterminação dos nomes que, como vimos, não se referem explicitamente ao epônimo; mas é, também, duplamente reforçada: pela obrigação, em que nos encontramos, para compreender o nome, de remontar até as circunstâncias sociais concretas nas quais o nome foi concebido e atribuído; e pela liberdade relativa, da qual desfruta o doador do nome, de forjá-lo segundo sua inspiração, desde que respeite a restrição inicial de que o nome seja interpretável nos termos de sua própria denominação clânica. *Mutatis mutandis*, tal era igualmente a situação entre os miwok, onde o nome equívoco ou inventado deveria poder relacionar-se com os seres, ou coisas, correspondentes à metade da pessoa denominada.

Estamos, portanto, em presença de dois tipos extremos de nomes próprios, entre os quais existe toda uma série de intermediários. Num caso, o nome é uma marca de identificação, que confirma, pela aplicação de uma regra, a vinculação do indivíduo, a quem se dá o nome, a uma classe pré-ordenada (um grupo social num sistema de grupos, um *status* natal num sistema de *status*); no outro caso, o nome é uma livre criação de indivíduo que dá o nome e exprime, por meio daquele a quem dá o nome, um estado transitório de sua própria subjetividade. Mas poder-se-ia dizer que, num caso ou noutro, se dá verdadeiramente o nome? A escolha, parece, só está entre identificar o outro, determinando-o numa classe, ou, a pretexto de dar-lhe um nome, identificar-se a si mesmo através dele. Portanto, nunca se denomina: classifica-se o outro, se o nome que se lhe dá for função dos caracteres que possui, ou classifica-se a si próprio se, acreditando-se dispensado de seguir uma regra, se denomina o outro "livremente", isto é, em função dos caracteres que se possuem. E, mais frequentemente, fazem-se as duas coisas, ao mesmo tempo.

no, se bem que as afiliações totêmicas sejam transmitidas em linha materna. Assim, uma mulher, cujo totem pessoal seja o opossum, traz o nome Butilbaru, que designa um certo leito de riacho seco, e dois nomes derivados do totem paterno — neste exemplo o emeu — cujo sentido é "emeu balança o pescoço de um lado para o outro" e "velho emeu sobe e desce". O filho de um pai opossum chama-se "Karingo" (nome de uma pequena fonte), Myndibambu: "Opossum quando seu peito está partido" e Mynvhagala: "Opossum no alto da árvore, que agora desceu", etc. (KELLY, p. 468.)

Compro um cão de raça. Se quero conservar seu valor e seu prestígio e transmiti-los a seus descendentes, deverei observar, escrupulosamente, certas regras ao escolher-lhe um nome, já que essas regras são imperativas na sociedade dos proprietários de cães de raça, da qual espero fazer parte. O mais das vezes, aliás, o nome terá sido atribuído ao cão pela iniciativa e sob a responsabilidade do canil em que nasceu e ele será registrado, no momento da aquisição, nos livros da sociedade canina qualificada para fazê-lo. O nome começará por uma inicial convencional correspondente ao ano do nascimento do animal; às vezes, completar-se-á com um prefixo, ou um afixo que conote a criação, ao modo de um nome patronímico. Serei, sem dúvida, livre para chamar meu cão de outra forma; não é menos verdade que tal "poodle-toy" inglês, a quem seu dono deu, para chamá-lo, o nome de Bawaw, tem, nos registros do British Kennel Club, o nome de "Top-Hill Silver Spray", formado de duas locuções, das quais a primeira conota um determinado canil, enquanto que a segunda representa um nome disponível. Portanto, só a escolha do termo para chamar pode ser deixado à iniciativa do proprietário: o termo de referência é estereotipado e, já que conota, ao mesmo tempo, a data do nascimento e a vinculação ao grupo, é, exatamente como veremos adiante, o produto da combinação do que os etnólogos chamam um nome clânico e um nome ordinal.

Ou, então, me julgo livre para dar a meu cão um nome a meu gosto; mas, se escolho Médor, classifico-me-ei como banal; se escolho Senhor ou Luciano, classifico-me como original e provocador; e se escolho Pelléas, como esteta.

É preciso também que o nome escolhido seja, para a civilização a que pertença, um membro concebível para a classe de nomes de cão e que seja um nome disponível — se não absolutamente, pelo menos relativamente, isto é, que meu vizinho não o tenha já adotado. O nome do meu cão vai, portanto, ser o produto da interseção de três domínios: como membro de uma classe, como membro da subclasse dos nomes disponíveis dentro da classe, enfim, como membro da classe formada por minhas intenções e por meus gostos.

Vê-se que o problema das relações entre nomes próprios e nomes comuns não é o mesmo que o das relações entre denominação e significação. Significa-se sempre, seja ao outro ou a si mesmo. Nisso somente consiste a escolha, um pouco como

a oferecida ao pintor entre arte figurativa e arte não-figurativa; mas, não é mais que a escolha de ligar uma classe a um objeto identificável, ou, pela colocação fora de classe do objeto, fazer dele um meio de se classificar a si próprio, exprimindo-se por ele.

Sob este ponto de vista, os sistemas de denominações comportam também seus "abstratos". Assim sucede entre os índios seminole que, para formar os nomes dos adultos, utilizam várias séries de elementos pouco numerosos e combinados entre si sem respeitar seu sentido. Seja uma série "moral": ajuizado, louco, prudente, esperto, etc.; uma série "morfológica": quadrado, redondo, esférico, alongado, etc.; uma série "zoológica": lobo, águia, castor, puma; e, com a ajuda delas, tirando um termo de cada série e justapondo-os, formar-se-á o nome: Puma-louco-esférico. (Sturtevant, p. 508.)

*

O estudo etnográfico dos nomes pessoais esbarrou, constantemente, em obstáculos que foram bem analisados por Thomson num exemplo australiano: o dos wik munkan, que vivem na parte ocidental da península do cabo York. De um lado, os nomes próprios são derivados dos totens e procedem de um saber sagrado e esotérico; de outro lado, estão ligados à personalidade social e põem em evidência o conjunto dos costumes, dos ritos e das proibições. Por este duplo motivo, não se podem dissociar de um sistema de denominações mais complexo, que compreende os termos de parentesco, normalmente empregados para identificar pessoas e, portanto, de uso profano, e os termos sagrados, que compreendem os nomes próprios e as denominações totêmicas. Mas, uma vez reconhecida esta distinção entre sagrado e profano, não é menos verdade que os nomes próprios (sagrados) e os termos de parentesco (profanos), empregados como termos de identificação, são termos individuais, enquanto que as denominações totêmicas (sagradas) e os termos de parentesco (profanos), empregados como termos de referência, são termos de grupo. Por este motivo, o aspecto sagrado e o aspecto profano estão ligados.

Outra dificuldade resulta das proibições múltiplas que afetam o emprego dos nomes próprios. Os wik munkan proíbem toda menção do nome ou dos nomes do defunto, durante 3

anos consecutivos, a contar da morte do portador, até que seu cadáver mumificado seja incinerado. A menção de certos nomes é sempre proibida: assim os da irmã e do irmão da mulher. O pesquisador que tivesse a inépcia de perguntá-los receberia como resposta, em lugar dos nomes perguntados, palavras cujo sentido real é "sem nome", "nenhum nome", ou "o segundo nascido".

Uma última dificuldade resulta do grande número de categorias nominais. Entre os wik munkan, é preciso distinguir: os termos de parentesco, *nämp kämpan*; os nomes de condição ou de *status*; as alcinhas, *nämp yann*, literalmente: "nome nada", tais como "enfermo" ou "canhoto"; enfim, os verdadeiros nomes próprios, *nämp*. Apenas os termos de parentesco são normalmente usados como termos de identificação, exceto nos períodos de luto, durante os quais usam-se nomes correspondentes à natureza do luto, e cujo sentido é: viúvo ou viúva, ou: "atingido pela perda de um parente", especificando se se trata de um irmão ou de uma irmã (mais velho ou mais novo), de um filho, de um sobrinho ou de uma sobrinha (paralelo ou cruzado), de um avô. Encontraremos adiante um uso paralelo nas tribos do interior de Bornéu.

O processo de formação dos nomes próprios oferece um interesse particular. Cada indivíduo possui três nomes pessoais. Um nome "umbilical" *nämp kort'n*; um nome grande *nämp pi'in*; um nome pequeno *nämp mäny*. Todos os nomes grandes e pequenos derivam do totem, ou dos atributos do totem, e constituem, portanto, propriedades clânicas. Os nomes grandes referem-se à cabeça, ou à metade superior do corpo do animal totêmico; os nomes pequenos, à perna, à cauda, ou à metade inferior do corpo. Assim, um homem do clã do peixe terá como nome grande: *Pämpikän* "o homem bate" (a cabeça) e como nome pequeno *Yänk* "perna" (= parte estrangulada da cauda); e uma mulher do mesmo clã, *Päm kotjattä* e *Tippunt*, (gordura) "do ventre".

Os nomes "umbilicais" são os únicos que podem provir de outro clã, e mesmo de outro sexo que os do portador. Tão logo a criança nasça, mas antes da saída da placenta, uma pessoa para tal qualificada exerce uma tração sobre o cordão umbilical, enumerando primeiro nomes masculinos da linhagem paterna, depois nomes femininos, enfim, apenas nomes masculinos da linhagem materna. O nome que estiver sendo pro-

nunciado quando a placenta cair será o nome da criança. Sem dúvida, manipulam muitas vezes o cordão, de forma a garantir o nome desejado (Thomson). Como nos casos citados anteriormente, temos aqui um processo de formação do nome que concilia as exigências de uma ordem objetiva e o jogo (em parte livre nos limites desta ordem) das relações interpessoais.

Sob o aspecto do nascimento, esta técnica, ostensivamente (mas falsamente) "probabilista" corresponde àquelas que foram observadas em outras tribos australianas, por ocasião da morte e para determinar, não mais o nome do recém-nascido, mas do assassino presumido. Os bard, ungarinyin e warramunga instalam o cadáver entre os ramos de uma árvore, ou numa plataforma elevada; bem embaixo, dispõem, no chão, um círculo de pedras, ou uma fileira de bastões, onde cada unidade representa um membro do grupo: o culpado será denunciado pela pedra, ou pelo bastão, na direção do qual se escoarem as exsudações do cadáver. No noroeste da Austrália, enterra-se o corpo e colocam-se sobre a sepultura tantas pedras, quantos são os membros do grupo, ou os suspeitos. A pedra que for achada tinta de sangue indica o assassino. Ou então, ainda, puxam-se os cabelos do defunto, um por um, recitando a lista dos suspeitos: o primeiro cabelo a soltar denuncia o assassino. (Elkin 4, pp. 305-306.)

Está claro que todos esses processos são formalmente do mesmo tipo e apresentam um caráter notável que lhes é comum com os outros sistemas de nomes próprios de sociedades de classes finitas. Como demonstramos atrás, em tais sistemas — que, sem dúvida, ilustram uma situação geral — os nomes eram sempre significativos da vinculação a uma classe, atual ou virtual, que pode ser somente a daquele a quem se dá o nome ou a daquele que dá o nome, e a esta nuance se reduzia toda a diferença entre nomes atribuídos pela aplicação de uma regra e nomes inventados. Observamos, aliás, que esta distinção não corresponde, senão de forma superficial, à feita por Gardiner, entre nomes "desencarnados" e nomes "encarnados", sendo os primeiros os escolhidos numa lista obrigatória e restrita (como a dos santos do calendário), portanto usados simultânea e sucessivamente por um grande número de indivíduos, aderindo os segundos a um único indivíduo, tais como Vercingétorix e Jugurta. Parece-nos, com efeito, que os primeiros são de natureza demasiado complexa para que se possa defini-los graças ao único caráter retido por Gardiner: classificam os

pais (que escolheram os nomes de seus filhos) num meio, numa época e num estilo; e classificam seus portadores de várias maneiras: primeiro porque um João é um membro da classe dos Joões; em seguida, porque cada nome possui, consciente ou inconscientemente, uma conotação cultural, que impregna a imagem que os outros fazem do portador, e que, por caminhos sutis, pode contribuir para modelar sua personalidade de maneira positiva ou negativa⁽¹⁾. Ora, tudo isto se verificaria também no caso dos nomes "encarnados", se possuíssemos o contexto etnográfico que nos falta: o nome Vercingétorix só nos parece estar ligado ao único vencedor de Gergóvia, em virtude de nossa ignorância das realidades gaulesas. A distinção de Gardiner não concerne, pois, a dois tipos de nomes, mas a duas situações em que se encontra o observador, em face do sistema de nomes de sua própria sociedade e do de uma sociedade que lhe é estranha.

Isto dito, é mais fácil depreender o princípio do sistema nominal dos wik munkan: formam os nomes de pessoas de forma análoga à que nós mesmos adotamos quando formamos os nomes de espécies. Com efeito, para identificar um indivíduo, começam por combinar dois indicativos de classe, um maior (o nome "grande"), outro menor (o nome "pequeno"). Este conjunto tem, por si mesmo, um duplo efeito: atestar que o portador pertence a um grupo totêmico, evocado por significantes notoriamente conhecidos como sua propriedade exclusiva; e circunscrever a posição do indivíduo dentro do grupo. A combinação do nome grande e do pequeno não é, em si mesma, individuante; delimita um subconjunto, a que pertence o portador do nome, ao mesmo tempo que outros, provisoriamente definidos, graças à mesma combinação. É, portanto, o nome "umbilical" que remata a individuação, mas seu princípio é inteiramente diferente. Por um lado, ele pode ser um nome "grande" ou "pequeno" (do mesmo ou de outro clã), um nome masculino ou feminino (qualquer que seja o sexo do portador). Por outro lado, sua atribuição não é função de um sistema, mas de um acontecimento: coincidência de um efeito

(1) "(...) os pais escolhem os nomes de seus filhos (...) e os sábios honraram, muitas vezes, seus colegas, dando seu nome a descobertas. Mas, freqüentemente, não houve nesse ato uma escolha absolutamente arbitrária. Os pais foram guiados pelas tradições sociais e religiosas, os sábios, por um direito de prioridade; cada um revela, por sua escolha, o caráter de suas preocupações e os limites de seu horizonte." (BRÖNDAL, p. 230.)

fisiológico (teoricamente independente da vontade dos homens) e do instante de uma enumeração.

Comparemos agora este trinômio com os da botânica e da zoologia científicas. Seja, em botânica: *Psilocybe mexicana* Heim, ou em zoologia *Lutrogale perspicillata maxwelli*. Os dois primeiros termos de cada trinômio determinam o ser considerado numa classe e numa subclasse que pertencem a um conjunto preordenado. Mas o terceiro termo, que é o nome do inventor, fecha o sistema, lembrando um acontecimento: é um termo de série, não de grupo.

Há, sem dúvida, uma diferença: nos trinômios científicos o nome do inventor nada acrescenta à identificação, completa desde os dois primeiros termos; ele presta homenagem a seu autor. Mas isto não é absolutamente exato; o termo estatístico tem uma função lógica e não apenas moral. Remete ao sistema de secionamento, adotado pelo autor em questão, ou por um confrade, e permite, então, ao especialista, operar as transformações indispensáveis para resolver os problemas de sinonímia: de saber, por exemplo, que *Juniperus occidentalis* Hook é o mesmo ser que *Juniperus utahensis* Engelm., quando, sem o nome dos inventores ou padrinhos, poder-se-ia concluir serem dois seres diferentes. Nas taxinomias científicas, por conseguinte, a função do termo estatístico é simétrica e inversa da que esse termo desempenha entre os wik munkan; permite assimilar, não desassimilar; em lugar de atestar a perfeição de uma forma de dividir único, recambia a uma pluralidade de secionamentos possíveis.

Ora, o caso dos wik munkan só é particularmente demonstrativo em virtude da singularidade da técnica concebida pelos indígenas, que lança uma claridade crua na estrutura do sistema. Mas essa estrutura se encontraria, facilmente, nas sociedades que nos forneceram todos os nossos exemplos; assim, entre os algonquim, onde o nome pessoal inteiro se compõe de três termos⁽¹⁾: um nome derivado da denominação clânica, um nome ordinal (que exprime a ordem de nascimento na família) e um título militar, ou seja, desta vez, um termo "mecânico" e dois termos "estatísticos", de força desigual. Há

(1) Dois termos entre os lacandon do México, de língua maia, que formam os nomes por intermédio de um binômio composto de nome animal e nome ordinal. (TOZZER, pp. 42-43 e 46-67.)

mais títulos militares do que nomes ordinais, e a probabilidade de que a mesma combinação se reproduza para duas pessoas distintas é ainda mais fraca porquanto, se o primeiro termo provém de um grupo obrigatório como grupo, a escolha exercida entre todos os possíveis pelo doador do nome será feita com o cuidado, entre outros, de evitar duplicações. Eis uma ocasião de salientar que o caráter "mecânico" ou "estatístico" não é intrínseco: define-se em relação à pessoa do doador e à do portador. O nome derivado da denominação clânica identifica, sem equívoco, o portador como membro do clã, mas o modo de escolhê-lo numa lista depende de condições históricas complexas: nomes atualmente vagos, personalidade e intenções do doador. Inversamente, os termos "estatísticos" definem, sem equívoco, uma posição individual no sistema dos *status* natais ou na hierarquia militar; mas o fato de ocupar estas posições resulta de circunstâncias demográficas, psicológicas e históricas, isto é, de uma indeterminação objetiva do futuro portador.

Esta impossibilidade de definir o nome próprio a não ser como meio de determinar uma posição, num sistema que comporta várias dimensões, ressalta, também, num outro exemplo, tirado de nossas sociedades contemporâneas. Para o grupo social, tomado no seu conjunto, nomes como Jean Dupont, Jean Durand, denotam, no segundo termo, a classe e, no primeiro, o indivíduo. Jean Dupont pertence, primeiro, à classe dos Dupont e, nessa classe, ocupa uma posição não equívoca como Jean. Dentro da classe Dupont, ele é Dupont Jean, distinto de Dupont Pierre, de Dupont André, etc. Mas trata-se tão pouco de um nome "próprio" que, dentro do grupo mais restrito, a relação lógica entre os termos se inverte. Imaginemos uma família, na qual, conforme o hábito, todos os membros se dirigem, uns aos outros, pelo nome de batismo e na qual, por acaso, o mesmo nome de batismo, Jean, pertence ao irmão e ao cunhado. O equívoco será dissipado pela aposição discriminativa do patronímico ao nome. Assim, quando uma pessoa da família disser a uma outra: "Jean Dupont telefonou", não mais se referirá, de fato, ao mesmo binômio: o patronímico tornou-se um cognome. Para os membros da família em questão existe, primeiro, uma classe dos Jeans, dentro da qual "Dupont" e "Durand" operam a individuação. Conforme nos coloquemos na perspectiva do estado civil, ou na de uma sociedade particular, os termos do binômio invertem suas funções.

Mas, se o mesmo termo pode assim representar, em virtude de sua posição, o papel de indicativo de classe, ou de determinante individual, é inútil perguntar-se, como muitos etnógrafos o fizeram, se as denominações, em uso em tal ou qual sociedade, constituem verdadeiramente nomes próprios. Skinner admite-o, para os *sauk*, mas duvida a respeito de seus vizinhos *menomini*, cujos nomes seriam, antes, títulos honoríficos, limitados em número e aos quais um indivíduo ascende, e por toda vida, sem poder transmiti-los a seus descendentes. (Skinner 2, p. 17.) A mesma coisa, entre os iroqueses:

"Está claro que o nome individual (...) é pouco comparável a nosso nome pessoal. É preciso ver neles, de preferência, uma espécie de designação cerimoniosa e também uma expressão mais íntima da vinculação ao clã que a implicada no levar o nome do clã." (Goldenweiser, p. 367.)

Quanto aos nomes próprios dos *wik munkan*:

"Se bem que eu os tenha chamado de nomes pessoais, na realidade são nomes de grupo que denotam os laços da vinculação e solidariedade com respeito a um grupo totêmico." (Thomson, p. 159.)

Estes escrúpulos explicam-se porque a lista de nomes que são a propriedade e o privilégio de cada clã é, muitas vezes, limitada e porque duas pessoas não podem, simultaneamente, usar o mesmo nome. Os iroqueses têm "guardas" da memória, a quem confiam o repertório dos nomes clânicos, e que conhecem, a qualquer momento, o estado dos nomes disponíveis. Quando uma criança nasce, o "guarda" é convocado para dizer quais são os nomes "livres". Entre os *yurok* da Califórnia, uma criança pode ficar sem nome durante 6 ou 7 anos, até que um nome de parente se torne vago, por morte do portador. Em compensação, o tabu do nome do morto desaparece no fim de um ano, se um membro jovem da linhagem o põe novamente em circulação.

Mais incômodos ainda parecem esses nomes que, como os dos gêmeos, ou o do primeiro sobrevivente de uma série de natimortos, na África, determinam a certos indivíduos um lugar num sistema taxinômico rígido e restrito. Os *nuer* reservam aos gêmeos os nomes das aves de vôo pesado: galinha-d'angola,

francolim, etc. Consideram, com efeito, os gêmeos como seres de origem sobrenatural, como as aves (Evans-Pritchard 2, estudo em Lévi-Strauss 6), e os kwakiutl da Colômbia britânica demonstram uma crença análoga, associando os gêmeos aos peixes. É assim que os nomes Cabeça-de-salmão e Cauda-de-salmão são reservados às crianças cujo nascimento precede ou segue imediatamente o de gêmeos. Estes são olhados como descendentes de peixes-candeia (se têm mãos pequenas), ou de *Oncorhynchus kisutch* (silver salmon) ou de *Oncorhynchus nerka* (sockeye salmon). O diagnóstico é feito por um ancião que também tenha nascido gêmeo. No primeiro caso, ele dá ao gêmeo o nome de Homem-que-sacia e à gêmea, Mulher-que-sacia. No segundo caso, os nomes respectivos são: Único, Filha-de-nácar; e Trabalhador-de-cabeça, Dançarina-de-cabeça, no terceiro. (Boas 4, parte 1, pp. 684-693.)

Os dogon do Sudão seguem um método muito estrito para atribuir os nomes próprios, já que consiste em determinar a posição de cada indivíduo segundo um modelo genealógico e mítico, em que cada nome está ligado a um sexo, a uma linhagem, a uma ordem de nascimento e à estrutura qualitativa do grupo de germanos no qual está incluso o indivíduo: gêmeo ele próprio; primeiro ou segundo nascido antes ou depois dos gêmeos; menino nascido depois de uma ou de duas meninas, ou inversamente; menino nascido entre duas meninas, ou inversamente, etc. (Dieterlen 3.)

Enfim, hesita-se, muitas vezes, em considerar como nomes próprios os nomes ordinais encontrados entre a maioria dos algonquim e dos sioux, entre os mixe (Radin 2), os maia (Tozzer) e no sul da Ásia (Benedict), etc. Limitar-nos-emos a um único exemplo, o dos dakota, onde o sistema é particularmente desenvolvido, com os nomes correspondendo à ordem de nascimento das sete primeiras meninas e dos seis primeiros meninos (vide tabela na página seguinte).

Podem-se alinhar na mesma categoria os termos que substituem os nomes próprios, durante as diferentes etapas da iniciação. As tribos australianas do norte da terra de Dampier têm uma série de 9 nomes, dados aos noviços, antes da extração dos dentes, depois, antes da circuncisão, antes da sangria ritual, etc. Os tiwi das ilhas Melville e Bathurst, ao largo da Austrália setentrional, dão aos noviços nomes especiais, segundo seu grau; há 7 nomes de homem, que abarcam o período que vai

	MENINAS	MENINOS
1	Wino'ne	Tcaske'
2	Ha'pe	Hepo'
3	Ha'psti	Hepi'
4	Wiha'ki	Watca'to
5	Hapo'nA	Hake'
6	HapstinA	Tatco'
7	Wikake'da	—

(WALLIS, p. 39.)

do 15.º ao 26.º ano, e 7 nomes de mulher, que vão do 10º ao 21.º ano. (Hart, pp. 286-287.)

Todavia, os problemas que se apresentam em tais casos não são diferentes do apresentado pelo uso, conhecido em nossas sociedades contemporâneas, de dar ao filho mais velho o nome de batismo do avô paterno. "O nome do avô" pode ser também considerado como um título, cujo uso é, ao mesmo tempo, obrigatório e reservado. Passa-se, pois, do nome ao título por uma transição insensível, que não é ligada a nenhuma propriedade intrínseca dos termos considerados, mas ao papel estrutural que representam num sistema classificatório, do qual seria inútil pretender isolá-los.

CAPÍTULO 7

O indivíduo como espécie

O sistema nominal dos penan, que vivem como nômades no interior de Bornéu, permite precisar a relação entre os termos aos quais seríamos inclinados a reservar a qualidade de nomes próprios, e outros cuja natureza, à primeira vista, poderia parecer diferente. Conforme sua idade e sua situação de família, um penan pode ser, com efeito, designado por três espécies de termos: um nome pessoal, um tecnônimo ("pai de um tal", "mãe de um tal"), ou, enfim, pelo que se seria tentado chamar um necrônimo, que exprime a relação familiar de um parente morto com o sujeito: "pai morto", "sobrinha morta", etc. Os penan ocidentais não têm menos de 26 necrônimos distintos, correspondentes ao grau de parentesco, à idade relativa do defunto, ao sexo e à ordem de nascimento dos filhos, até o nono.

As regras do emprego desses nomes são de uma surpreendente complexidade. Simplificando muito, pode dizer-se que uma criança é conhecida por seu nome próprio até que morra um de seus ascendentes. Se se tratar de um avô, a criança é, então, chamado Tupu. Se o irmão de seu pai morre, torna-se Ilun, e assim ficará até que lhe morra outro parente. Nesse momento, receberá um outro nome. Antes de casar-se e de ter filhos, um penan pode, assim, passar por uma série de 6 ou 7 necrônimos, ou mais ainda.

No nascimento do primeiro filho, o pai e a mãe adotam um tecnônimo que exprime sua relação com este filho, designado nominalmente. Assim, Tama Awing, Tinen Awing, "pai (ou mãe) de Awing". Se o filho morre, o tecnônimo é substituído por um necrônimo: "filho primogênito morto". No pró-

ximo nascimento, um novo tecnônimo suplantará o necrônimo, e assim por diante.

A situação é ainda complicada com as regras particulares que prevalecem entre germanos. Uma criança é chamada pelo seu nome, se todos os seus irmãos e irmãs estão vivos. Quando um deles morre, adota um necrônimo "germano mais velho (ou mais moço) morto", mas, desde o nascimento de um novo irmão, ou de uma irmã, o necrônimo é abandonado e a criança retoma o uso de seu nome. (Needham I, 4.)

Muitas obscuridades persistem nesta descrição; compreende-se mal como as diferentes regras reagem umas às outras, se bem que pareçam, funcionalmente, ligadas. *Grosso modo*, o sistema pode ser definido por três tipos de periodicidades: em relação a seus ascendentes, um indivíduo vai de necrônimo a necrônimo; no tocante a seus germanos, de autônimo (termo pelo qual, em tal sistema, é cômodo designar os nomes próprios) a necrônimo; com referência a seus filhos, enfim, de tecnônimo a necrônimo. Mas qual é a relação lógica entre os três tipos de termos? e qual é a relação lógica entre os três tipos de periodicidades? Tecnônimo e necrônimo se referem a um laço de parentesco, são, portanto, termos "relacionais". O autônimo não tem esse caráter, e, sob este ponto de vista, opõe-se às formas anteriores: determina, somente, um "si", em contraste com outros "si". Esta oposição (implícita no autônimo), entre si e outro, permite, em contrapartida, distinguir o tecnônimo do necrônimo. O primeiro, que inclui um nome próprio (que não é o do indivíduo) pode definir-se como exprimindo *uma relação a um si outro*. O necrônimo, do qual está ausente qualquer nome próprio, consiste no enunciado de uma relação de parentesco, que é a de um outro, não denominado, com um si, igualmente não denominado. Pode-se, então, defini-la como uma *relação outra*. Enfim, esta relação é negativa, já que o necrônimo só a menciona para declará-la abolida.

Desta análise, a relação entre autônimo e necrônimo decorre claramente. É a de uma simetria inversa (vide tabela na página seguinte).

Ao mesmo tempo, uma primeira conclusão se tira: o autônimo, que não hesitamos em considerar como nome próprio, e o necrônimo, que tem os caracteres de um simples indicativo de classe, pertencem, de fato, ao mesmo grupo. Passa-se de um ao outro, por meio de uma transformação.

	AUTÔNIMO	NECRÔNIMO
relação presente (+) ou ausente (-):	—	+
oposição entre si (+) e outro (-):	+	—

Vamos, agora, ao tecnônimo. Qual é sua relação com os outros dois tipos e, primeiro, com o necrônimo? Ser-se-ia tentado a dizer que o tecnônimo conota a vinda de um outro si à vida, o necrônimo, a passagem de um outro si à morte, mas as coisas não são tão simples, pois esta interpretação não explicaria que o tecnônimo mencione o si de um outro (tendo-lhe sido incorporado um autônimo), enquanto que o necrônimo se reduz a uma negação da relação outra, sem fazer referência a um si. Não há, pois, simetria formal entre os dois tipos.

No estudo que serve de ponto de partida para nossa análise, Needham faz uma interessante observação:

“Qualquer coisa que se pareça vagamente com os nomes de morte aparece no antigo uso inglês de “widow” como um título (...) no uso contemporâneo, na França e na Bélgica, da palavra *veuve* e em outros usos análogos, em várias regiões da Europa. Mas tudo isto é, sob quase todos os pontos, demasiado diferente dos nomes de morte, para sugerir uma interpretação.” (Needham I, p. 426.)

É desencorajar-se depressa demais. Só faltou a Needham, para perceber o alcance de sua observação, notar, nos exemplos que cita, o laço que eles atestam, entre o direito ao necrônimo e o uso anterior de uma denominação inteiramente comparável a um tecnônimo. O uso tradicional francês é o de incorporar *veuve* ao nome próprio; mas não se incorpora o masculino *veuf* e, menos ainda, *orphelin*. Por que este exclusivismo? O patronímico pertence aos filhos, de pleno direito; pode dizer-se que, nas nossas sociedades, é um classificador de linhagem. A relação dos filhos com o patronímico não muda, portanto, pelo fato da morte dos pais. Isto ainda é mais verdadeiro com respeito ao homem, cuja relação com seu patronímico permanece imutável, seja ele celibatário, casado ou viúvo.

Não acontece o mesmo com a mulher. Se, ao perder o marido, ela se torna “viúva Fulana”, é porque, quando vivia o marido, ela era “senhora Fulana”; dito de outra forma, ela já abandonara seu autônimo, por um termo que exprimia sua relação com um si outro, o que é a definição que admitimos do tecnônimo. Sem dúvida, esta palavra seria imprópria nesta circunstância; para manter o paralelismo, poder-se-ia forjar o termo andrônimo (grego *ἀνὴρ*, esposo), mas isto não parece útil, pois a identidade da estrutura é imediatamente perceptível, sem recorrer a uma criação verbal. No uso francês, por conseguinte, o direito ao necrônimo é função de ter levado, anteriormente, um termo análogo a um tecnônimo: é porque meu si é definido por minha relação com um si outro, que minha identidade só pode ser preservada, por morte desse outro, por esta relação, imutável na forma, mas doravante afetada por sinal negativo. A “viúva Dumont” é a mulher de um Dumont, que não foi abolido, mas que não existe mais, a não ser na sua relação com este outro, que se define por ele.

Objetar-se-á que, neste exemplo, os dois termos são igualmente construídos, juntando uma relação de parentesco a um determinante patronímico, enquanto que, entre os penan, e como já salientamos, o nome próprio está ausente do necrônimo. Antes de resolver esta dificuldade, voltemo-nos para a série dos germanos, onde a alternância se dá entre o autônimo e o necrônimo. Por que o autônimo, e não um termo análogo ao tecnônimo, digamos um “fratônimo”, do tipo “irmão (ou irmã) de um tal”? A resposta é fácil: o nome pessoal da criança que acaba de nascer (pondo, assim, um fim a que seus irmãos e irmãs levem o necrônimo), é mobilizado para outros fins: serve para formar o tecnônimo dos pais, que, de alguma forma, o capturaram, para incorporá-lo ao sistema particular graças ao qual se definem. O nome do último a nascer é, pois, separado da série dos germanos, e os outros germanos, não podendo definir-se por ele nem pelo de seu irmão (ou irmã) desaparecido (já que nos encontramos, por assim dizer, em “chave de vida” e não mais em “chave de morte”), recaem no único partido que lhes resta: o de levar seu próprio nome, que é também seu nome próprio, mas, por falta, salientemo-lo, de relações outras, tornadas, umas não-disponíveis porque destinadas a um emprego diferente, outras não pertinentes, porque o signo do sistema mudou.

Esclarecido este ponto, dois problemas, apenas, restam para resolver: o uso de tecnônimos pelos pais e a ausência de nome próprio nos necrônimos, problema no qual esbarramos ainda há pouco. Se bem que, na aparência, o primeiro levante uma questão de base e o segundo, uma questão de forma, trata-se, na verdade, de um só problema, jurisdicionados ambos à mesma solução. *Não se pronuncia o nome dos mortos*, e isto basta para explicar a estrutura do necrônimo. Quanto ao tecnônimo, a ilação é clara: se, quando nasce uma criança, se torna proibido chamar os pais por seus nomes, é porque eles estão "mortos" e porque a procriação não é concebida como agregação, mas como substituição de um novo ser aos antigos.

É desta forma, aliás, que se deve compreender o costume dos tiwi, que proíbem o uso dos nomes próprios durante a iniciação e por ocasião de um parto:

"O nascimento de uma criança é, para o indígena, um assunto muito misterioso, porque ele acredita que a mulher grávida mantém relações íntimas com o mundo dos espíritos. Por este motivo, o nome, parte integrante dela própria, está investido de caráter fantasmático, o que a tribo demonstra, tratando seu marido como se ela não existisse, como se, de fato, estivesse morta e não fosse mais sua mulher, no momento. Ela está em contacto com os espíritos e daí resultará um filho para seu marido." (Hart, pp. 288-289.)

Para os penan, uma observação de Needham sugere uma interpretação do mesmo tipo: o tecnônimo, diz ele, não é honorífico, e ninguém se envergonha de ficar sem descendência: "Se você não tem filhos, comentam os informantes, não é culpa sua. Você o deplorará, porque não há ninguém para substituí-lo, ninguém para se lembrar de seu nome. Mas você não tem vergonha disso. Por que a teria?" (*l.c.*, p. 417).

A mesma explicação vale para o recolhimento, porque seria falso dizer que o homem nele toma o lugar da parturiente. Algumas vezes o marido e a mulher ficam sujeitos às mesmas precauções, porque se confundem com seu filho que, nas semanas ou meses seguintes ao nascimento, está exposto a graves perigos. Outras vezes, como é freqüente na América do Sul, o marido toma maiores precauções ainda do que sua mulher,

porque, em virtude das teorias indígenas sobre a concepção e a gestação, é mais particularmente a sua pessoa que se confunde com a do filho. Nem numa nem noutra hipótese, o pai representa o papel da mãe: ele representa o papel do filho. É raro que os etnólogos se tenham equivocado no primeiro ponto; mas, mais raro ainda, é que tenham compreendido o segundo.

Três conclusões se destacam de nossa análise. Em primeiro lugar, os nomes próprios, longe de constituir uma categoria à parte, formam grupo com outros termos que diferem dos nomes próprios, se bem que lhes sejam ligados por relações estruturais. Ora, os próprios penan concebem estes termos como indicativos de classe: diz-se que se "entra" num necrônimo, não que se toma ou que se recebe.

Em segundo lugar, nesse sistema complexo, os nomes próprios ocupam um lugar subalterno. No fundo, só as crianças usam abertamente seus nomes, porque são demasiado jovens para serem estruturalmente qualificados pelo sistema familiar e social, ou porque o meio dessa qualificação fica, provisoriamente, suspenso, em benefício de seus pais. O nome próprio sofre, assim, uma verdadeira desvalorização lógica. É a marca do "fora-de-classe" ou da obrigação temporária, em que estão os candidatos à classe, de se definirem a si próprios como fora-de-classe (é o caso dos germanos que retomam o uso do seu autônimo), ou ainda, por sua relação com um fora-de-classe (como fazem os pais ao assumir o tecnônimo). Mas, desde que a morte abra uma lacuna na textura social, o indivíduo se acha por ela, de alguma forma, aspirado. Graças ao porte do necrônimo, cuja prioridade lógica sobre as outras formas é absoluta, ele substitui seu nome próprio, simples número de espera, por uma posição no sistema, que pode, portanto, ser considerado, no nível mais geral, como formado por classes discretas e quantificadas. O nome próprio é o reverso do necrônimo, do qual o tecnônimo oferece, por sua vez, uma imagem invertida. Na aparência, o caso dos penan está no oposto do dos algonquim, dos iroqueses e dos yurok; entre uns é preciso esperar que um parente morra, para livrar-se do nome que se usa; entre os demais, é preciso, muitas vezes, esperar que um parente morra, para ascender ao nome que ele traz. Mas, de fato, a desvalorização lógica do nome não é menor no segundo caso do que no primeiro:

"O nome individual não é nunca empregado em referência ou em se dirigindo a eles, quando se trata de parentes: é o termo de parentesco que serve, em todo o caso. E, mesmo quando se fala a um não-parente, o nome individual é raramente usado, porque se prefere um termo de parentesco escolhido em função da idade relativa daquele que fala e daquele a quem ele se dirige. É somente quando, na conversa, alguém se refere a não-parentes, que é habitual empregar o nome próprio, o qual, mesmo neste caso, será evitado se o contexto bastar para mostrar de quem se quer falar." (Goldenweiser, p. 367.)

Entre os iroqueses também, como consequência e apesar da diferença assinalada acima, o indivíduo só é posto "fora-de-classe" quando é impossível agir de maneira diferente⁽¹⁾.

Invocaram-se todas as espécies de crenças para explicar a proibição tão freqüente do nome dos mortos. Estas crenças são reais e bem atestadas, mas é preciso ver aí a origem do costume, ou um dos fatores que contribuíram para reforçá-lo, se não até uma de suas consequências? Se nossas interpretações são exatas, a proibição do nome dos mortos aparece como uma propriedade estrutural de certos sistemas de denominação. Ou os nomes próprios são já operadores de classe, ou, então, oferecem uma solução provisória, esperando a hora da classificação; representam sempre, pois, a classe no nível mais modesto. No limite, e como entre os penan, não são mais do que meios,

(1) Para evitar o uso dos nomes pessoais, os yurok da Califórnia conceberam um sistema de denominações formadas por um radical que corresponde ao lugar de residência — aldeia ou casa — e por um sufixo, diferente para os homens e para as mulheres, que descreve o estatuto conjugal. Os nomes masculinos são formados de acordo com o lugar de nascimento da mulher, os nomes femininos, com o lugar de nascimento do marido. Conforme o sufixo, o nome indica se se trata de um casamento patrilocal e por compra, ou então, matrilocal, ou ainda de união livre; se o casamento se dissolveu pela morte de um cônjuge, ou por divórcio, etc. Outros afixos, constantes dos nomes das crianças e dos celibatários, se referem ao lugar de nascimento da mãe viva ou morta, ou do pai morto. Os únicos nomes usados são, pois, de um dos tipos seguintes: Casado com uma mulher de —; Casada com um homem de —; Tem um "meio" marido em sua casa natal de —; Está "meio" casado com uma mulher de —; Viúvo que pertence a —; Divorciado(a) de uma mulher (de um homem) de —; Mulher de — que permite a um homem viver com ela, tem um amante, ou tem filhos ilegítimos; Seu pai era de —; Sua mãe falecida era de —; Celibatário de —, etc. (WATERMAN, pp. 214-218; KROEBER in: Elmendorf and Kroeber, pp. 372-374, n.º 1.)

temporariamente fora de classe, de formar classes, ou, ainda, letras emitidas sobre a solvabilidade lógica do sistema, isto é, sobre sua capacidade esperada de fornecer, em tempo útil, uma classe ao credor. Apenas os recém-chegados, isto é, as crianças que nascem, apresentam um problema: estão lá. Ora, qualquer sistema, que trate a individuação como uma classificação (e vimos que é sempre o caso), corre o risco de ver sua estrutura posta em causa, cada vez que admite um novo membro.

Este problema permite dois tipos de solução, entre os quais existem, aliás, formas intermediárias. Se o sistema visado consiste em *classes de posições*, bastará que disponha de uma reserva de posições livres, bastante para nelas situar as crianças que nascem. Como as posições disponíveis excedem sempre o número da população, a sincronia fica a salvo dos caprichos da diacronia, pelo menos teoricamente; é a solução iroquesa. Os yurok tiveram visão mais curta: entre eles, as crianças devem ficar na sala de espera. Mas como, não obstante, se está seguro de classificá-las ao cabo de alguns anos, podem ficar, temporariamente, indistintas, esperando receber uma posição na classe que lhes é garantida pela estrutura do sistema.

Quando o sistema consiste em *classes de relações*, tudo muda. Em vez de um indivíduo desaparecer e outro substituí-lo numa posição rotulada por meio de um nome próprio, que sobrevive a cada um, para que a própria relação se torne termo de classe, é preciso que se apaguem os nomes próprios, que colocavam os termos em relação como outros tantos seres distintos. As unidades últimas do sistema não são mais classes de um apenas, em que desfilam, um após outro, ocupantes vivos, mas relações classificadas entre mortos reais, ou mesmo virtuais (os pais, que se definem como mortos, em contraste com a vida que criaram), e vivos reais, ou mesmo virtuais (os recém-nascidos, que têm um nome próprio, para permitir aos pais se definir em relação a eles e até que a morte real de um ascendente lhes permita, por sua vez, definir-se em relação a ele). Nesses sistemas, as classes são, pois, formadas por diferentes tipos de relações dinâmicas que unem entradas e saídas, enquanto que, entre os iroqueses e em outras sociedades do mesmo tipo, elas se baseiam num inventário de posições estáticas, que podem estar vagas, ou ocupadas⁽¹⁾.

(1) Daí resulta que, diferentemente dos sistemas de posições, cuja natureza descontínua é manifesta, os sistemas de relações se situam, antes, do lado do contínuo. Outro uso penan o demonstra claramente, embora

A proibição do nome dos mortos não propõe, portanto, à etnologia, um problema separado: o morto perde seu nome, pela mesma razão que — entre os penan — o vivo perde o seu, quando entra no sistema e assume um necrônimo, isto é, quando se torna termo de uma relação, da qual o outro termo — já que morreu — só existe na relação que define um vivo em relação a ele; pela mesma razão, enfim, que o pai e a mãe perdem também seus nomes, ao assumir um tecnônimo, resolvendo, assim (até a morte de um de seus filhos) a dificuldade que resulta, para o sistema, da procriação de um membro supranumerário. Este deverá esperar “na porta”, na qualidade de pessoa sem nome, até que uma saída lhe permita fazer sua entrada e que dois seres, dos quais um estava, anteriormente, fora do sistema e o outro, de saída do mesmo sistema, se confundam em uma das classes de relações de que o sistema é formado.

Algumas sociedades cuidam zelosamente de seus nomes e os tornam, praticamente, impossíveis de gastar-se. Outras os desperdiçam e os destroem, no fim de cada existência individual: desembaraçam-se deles, então, proibindo-os, e compõem outros em seu lugar. Mas estas atitudes, na aparência contraditórias, não fazem mais do que exprimir dois aspectos de uma propriedade constante dos sistemas classificatórios: são finitos e indeformáveis. Por suas regras e costumes, cada so-

NEEDHAM (2), que igualmente o relatou, ponha de lado uma interpretação que nos parece muito verossímil. Entre os membros de uma família restrita, as denominações recíprocas “grande pai” e “pequena-criança” substituem os termos habituais e mais próximos, quando um membro do par considerado é atingido por um luto. Não será que a pessoa enlutada é tida como um pouco deslocada em direção à morte, portanto mais afastada do que deveria estar de seus mais próximos parentes? Pelo fato da morte, as malhas da rede do parentesco tornar-se-iam mais frouxas. A Needham repugna admiti-lo, porque vê vários problemas, onde não há mais que um: a pessoa enlutada não chama “pequena-criança” um filho, uma filha, um sobrinho ou uma sobrinha, ou seu cônjuge, porque o mesmo luto os atinja direta ou indiretamente, mas por via de reciprocidade, muito simplesmente. Todos os exemplos citados por Needham o confirmam, exceto o de uma criança vítima de pequeno mal (queda, pancada, roubo de alimento por um cão) e que é chamada, nesta circunstância, pelo necrônimo, geralmente reservado aos que perderam um avô. Mas nossa interpretação abarca também este caso, já que a criança está, metaforicamente, enlutada, pelo dano sofrido e que, devido a sua muito pouca idade, um pequeno atentado à sua integridade atual (queda), ou virtual (perda de alimento), basta para empurrá-la, por pouco que seja, em direção à morte.

cidade somente aplica uma grade rígida e descontínua sobre o fluxo contínuo das gerações, ao qual impõe, assim, uma estrutura. Para que prevaleça uma ou outra atitude, basta uma ajudinha lógica: quer o sistema dos nomes próprios forme a mais fina peneira do filtro, com o qual é, por conseguinte, solidário; quer seja deixado de fora, mas com a função, não obstante, de individuar o contínuo e de ajeitar, assim, de maneira formal, uma descontinuidade, onde se vê, então, uma condição prévia da classificação. Nos dois casos também, os mortos, dos quais se afasta constantemente a grade, perdem seus nomes: ou porque os vivos os tomem como símbolos de posições, que devem estar sempre ocupadas⁽¹⁾, ou porque os nomes dos mortos sejam abolidos, sob o efeito do mesmo movimento que, na outra ponta da grade, oblitera os nomes dos vivos.

Entre as duas formas, o sistema nominal dos tiwi, a que fizemos alusão várias vezes, ocupa lugar intermediário. Primeiro, os nomes próprios são meticulosamente reservados a cada portador.

“É impossível que duas pessoas usem o mesmo nome (...) Se bem que os tiwi sejam, atualmente, 1.100, ou quase, e que cada indivíduo tenha uma média de 3 nomes, um estudo minucioso desses 3.300 nomes revela que não há dois idênticos.” (Hart, p. 281.)

Ora, esta proliferação dos nomes é ainda acrescida pelo número e pela diversidade das proibições, que a eles se referem. As proibições se aplicam em duas direções: como indicamos citando um exemplo⁽²⁾, elas atingem primeiro todas as palavras de uso corrente que pareçam foneticamente com os nomes do defunto; e também, além destes, todos os nomes que o próprio defunto havia dado à outras pessoas, fossem seus

(1) No mito fox da origem da morte, diz-se àquele que foi ferido pelo luto: “Agora eis o que deves fazer; será preciso sempre que vós (tu e o defunto) vos despeçais um do outro (por meio de uma festa de adoção). Então a alma do defunto partirá para longe, segura e rapidamente. Deverás adotar alguém; deverás ter, em relação a ele, os mesmos sentimentos que tinhas em relação ao teu parente morto e terás, face ao adotado, exatamente a mesma relação de parentesco. É o único meio para que a alma de teu parente se afaste, segura e rapidamente.” (MICHELSON I, p. 411.) O texto exprime eloqüentemente que, neste caso também, o vivo expulsa o morto.

(2) Pp. 206-207.

filhos, ou de outros. A criança que só tivesse um nome, recebido de seu pai, tornar-se-ia sem nome, se este morresse e permaneceria nesse estado até que outro nome lhe viesse de outra parte (*l. c.*, p. 282). De fato, cada vez que uma mulher torna a casar-se, seu marido dá novos nomes, não apenas aos filhos de seu predecessor, mas a todos os que sua mulher gerou no decurso de sua vida, qualquer que tenha sido o pai. Como os tiwi praticam a poligamia, para benefício principalmente dos velhos, um homem não pode esperar casar-se antes dos 35 anos, e as mulheres passam de marido a marido, devido à diferença de idade entre os cônjuges, a qual torna muito provável que os maridos morram antes das mulheres. Ninguém pode, portanto, vangloriar-se de um nome definitivo, antes da morte de sua mãe (*id.*, p. 283).

Um sistema tão estranho permaneceria incompreensível se uma hipótese não sugerisse a explicação: relações e posições aí são postas em pé de igualdade. Também, toda abolição de relação acarreta a dos nomes próprios que estavam em função desta, socialmente (nomes conferidos pelo defunto) ou linguisticamente (palavras que se parecem com os nomes do defunto). E toda criação de nova relação desencadeia o processo de um novo denominar, no domínio da relação.

*

Alguns etnógrafos abordaram o problema dos nomes próprios, sob o ângulo dos termos de parentesco:

"Do ponto de vista lógico, podem-se situar os termos de parentesco entre os nomes próprios e os pronomes. Seu lugar é intermediário e mereceriam ser chamados pronomes individualizados, ou nomes pessoais generalizados." (Thurnwald, p. 357.)

Mas, se essa transição é igualmente possível, é porque, na perspectiva da etnologia, os nomes próprios aparecem sempre como termos generalizados, ou com vocação generalizante. A este respeito, não diferem profundamente dos nomes de espécies, como o atesta a tendência da linguagem popular em atribuir, conforme sua espécie respectiva, nomes humanos às aves. Em francês, o pardal é Pierrot; o papagaio, Jacquot; a pega, Margot; o tentilhão, Guillaume; o troglodita, Bertrand ou Robert; a galinhola, Gérardine; a *athene noctua*, Clau-

de; o bufo, Hubert; o corvo, Colas; o cisne, Godard... Este último nome referia-se também a uma condição social significativa, pois, no século XVII, era dado aos maridos cujas mulheres estivessem em trabalhos de parto. (Witkowski, pp. 501-502.) (1)

Não será que os nomes de espécies possuem, por sua vez, alguns caracteres dos nomes próprios? Em seguimento a Bröndal (2), Gardiner o admite, para as locuções da zoologia e da botânica científicas:

"O nome *Brassica rapa* evoca facilmente a imagem do botânico, que classifica espécimes, muito semelhantes aos olhos do profano, e que a um deles dá o nome de *Brassica rapa*, exatamente como os pais dão nome ao filho. Nada disso nos vem à mente a propósito do nome nabo, e, contudo, *Brassica rapa* não é outra coisa senão o nome científico da couve-nabo comum. Pode-se encontrar uma razão suplementar para considerar *Brassica rapa* como um nome próprio, ou de, pelo menos, fazê-lo um nome mais próprio que nabo, porque não se diz isto é uma *Brassica rapa*, ou estas são *Brassicas rapas* se bem que se possa dizer: *estes são belos espécimes de Brassica rapa*. Falando assim, referimo-nos ao nome de qualquer exemplar individual do tipo, enquanto que, quando falamos de um certo vegetal como sendo um nabo, referimo-nos à sua semelhança com outros vegetais da mesma espécie. A diferença de atitude lingüística reduz-se a um simples matiz, mas é real. Num dos casos, o som da palavra, que descrevemos habitualmente como a "própria palavra", sobressai mais que no outro caso." (Gardiner, p. 52.)

(1) É muito significativo que mesmo uma série tão restrita e simples compreenda termos provenientes de níveis lógicos diferentes. "Pierrot" pode ser um indicativo de classe, já que é permitido dizer: "Há três 'pierrots' na sacada." Mas, "Godard" é um termo para chamar. Como o escreveu excelentemente o redator do artigo referente a esta palavra, no Dicionário de Trévoux (ed. de 1732): "Godard é o nome que se dá aos cisnes. Diz-se, quando são chamados, para que venham a nós: *Godard, Godard*; vem, *Godard*, vem. Toma, *Godard*." Jacquot, e talvez Margot, parecem ter um papel intermediário. Sobre os outros nomes próprios humanos dados às aves, cf. ROLLAND, *Faune*, t. II.

(2) "No ponto de vista da eternidade, as espécies particulares de plantas e de animais e os corpos simples são *única* de mesma natureza que, por exemplo, Sirius ou Napoleão." (BRÖNDAL, p. 230.)

Esta interpretação ilustra a tese central do autor, para quem "os nomes próprios são marcas de identificação reconhecíveis, não pelo intelecto, mas pela sensibilidade" (l. c., p. 41). Ora, nós mesmos baseamos a assimilação dos termos botânicos e zoológicos aos nomes próprios, demonstrando que, num grande número de sociedades, os nomes próprios são formados da mesma maneira que as ciências naturais formam os nomes das espécies. Daí resulta uma conclusão diametralmente oposta à de Gardiner: os nomes próprios nos apareceram vizinhos dos nomes das espécies, sobretudo nos casos em que representam, claramente, o papel de indicativos de classe, portanto, quando pertencem a um sistema significante. Ao contrário, Gardiner pretende explicar a mesma analogia pelo caráter não-significante dos termos científicos, que reduz, como os nomes próprios, a simples sonoridades distintivas. Se ele tivesse razão, chegaríamos a um estranho paradoxo: para o profano, que ignora o latim e a botânica, *Brassica rapa* se reduz efetivamente a uma sonoridade distintiva, mas ele não sabe de quê; na falta de qualquer informação exterior, ele não poderia considerar esta locução como um nome próprio, mas apenas como uma palavra de sentido desconhecido, senão mesmo *flatus vocis*. É, aliás, o que acontece em algumas tribos australianas, onde as espécies totêmicas recebem nomes da linguagem sagrada, os quais não despertam, no espírito dos não-iniciados, nenhuma associação de ordem animal ou vegetal. Se, pois, *Brassica rapa* apresenta o caráter de nome próprio, isto só pode ser para o botânico, que é, também, o único a dizer: "Eis belos espécimes de *Brassica rapa*." Ora, para ele trata-se de coisa muito diferente de uma sonoridade distintiva, já que ele conhece, ao mesmo tempo, o sentido das palavras latinas e as regras da taxinomia.

A interpretação de Gardiner encontrar-se-ia, assim, limitada ao caso do semiprofano que reconheceria em *Brassica rapa* um nome de espécie botânica, sem saber de que planta se trata. Isso equivale a ir ao encontro, apesar das negativas do autor (p. 51), da idéia bizarra de Vendryes (p. 222) de que um nome de ave se torna um nome próprio quando se é incapaz de discernir a espécie a que a ave pertence. Mas tudo o que temos dito até agora sugere que a conexão entre nome próprio e nome de espécie não é contingente. Prende-se ao fato de que uma locução do tipo *Brassica rapa* está duplamente "fora do discurso": porque é proveniente da linguagem científica e

porque é formada por palavras latinas. Entra, pois, com dificuldade na corrente sintagmática; sua natureza paradigmática sobressai, assim, no primeiro plano. Igualmente, é por causa do papel paradigmático exercido pelos nomes próprios, num sistema de signos exterior ao sistema da língua, que sua inserção, na corrente sintagmática, quebra, perceptivelmente, a continuidade da mesma: em francês, pela ausência do artigo que os precede e pelo emprego de uma maiúscula para transcrevê-los.



FIG. 10 — *Brassica rapa*

(segundo Ed. LAMBERT, *Tratado práctico de botánica*, Paris, 1883).

Os índios navaho parecem ter-se formado uma noção bem clara dos problemas que acabamos de discutir. Um de seus mitos afasta, de antemão, a interpretação de Gardiner:

"Um dia, Camundongo encontrou Urso e lhe perguntou se seu nome não era "Cac". Urso encolerizou-se e quis bater em Camundongo, que se escondeu atrás de suas costas e se aproveitou disso para incendiar seu pêlo. Incapaz de extinguir o fogo, Urso prometeu a Camundongo revelar-lhe quatro sortilégios, se ele o socorresse. Desde então, basta munir-se de alguns pêlos de camundongo para não ter nada a temer do urso." (Haile-Weelwright, p. 46.)

O mito salienta, galhofeiramente, a diferença entre nome de espécie e sonoridade distintiva. Para os navaho, uma das razões desta diferença prende-se a que o nome específico é, ao menos em parte, um nome próprio. Na narração, que acabamos de ler, Camundongo ofende Urso porque o interpela incorretamente e empregando uma palavra burlesca. Ora, os termos botânicos dos navaho (foi menos estudado seu vocabulário zoológico) consistem, geralmente, em um trinômio, cujo primeiro elemento é o verdadeiro nome, o segundo descreve a utilização e o terceiro, o aspecto. A maioria das pessoas, parece, só conhece o termo descritivo. Quanto ao "verdadeiro nome", é termo para chamar que os sacerdotes usam ao se referirem à planta; um nome próprio, por conseguinte, e que é essencial conhecer bem e pronunciar corretamente (Wyman e Harris; Leighton).

Não usamos a nomenclatura científica para entabular um diálogo com as plantas e os animais. Todavia, nós damos de bom grado aos animais, e tomamos das plantas, alguns dos nomes que servem de termos para chamar os humanos: nossas filhas denominam-se às vezes, Rosa ou Violeta, e, reciprocamente, admitem-se várias espécies animais para participar, com homens ou mulheres, dos nomes batismais que estes usam habitualmente. Mas, por que, como já notamos, este liberalismo favorece, sobretudo, as aves? Pela estrutura anatômica, a fisiologia e o gênero de vida, elas se situam mais longe dos homens do que os cães, aos quais não se dá um nome de batismo sem provocar uma sensação de mal-estar, senão mesmo um ligeiro escândalo. Parece-nos que a explicação já está contida nesta observação.

Se, mais facilmente do que outras classes zoológicas, as aves recebem nomes de batismo humanos, conforme a espécie a que pertencem, é que elas podem permitir-se parecer com os homens, na medida em que, precisamente, deles diferem. As aves são cobertas de penas, aladas, ovíparas e, fisicamente também, separam-se da sociedade humana pelo elemento no qual têm o privilégio de mover-se. Formam, por isto, uma comunidade independente da nossa, mas que, em virtude mesmo desta independência, nos aparece como uma sociedade diferente e homóloga àquela em que nós vivemos: a ave é apaixonada pela liberdade; constrói um ninho, onde vive em família, e alimenta seus filhotes; entretém, muitas vezes, rela-

ções sociais com outros membros de sua espécie; e comunica-se com eles por meios acústicos que evocam a palavra articulada.

Por conseguinte, todas as condições estão objetivamente reunidas para concebermos o mundo das aves como uma sociedade humana metafórica: não lhe é ela, aliás, literalmente paralela em outro nível? A mitologia e o folclore atestam, com inumeráveis exemplos, a frequência deste modo de representação; tal como a comparação, já citada, feita pelos índios chickasaw, entre a sociedade das aves e uma comunidade humana (1).

Ora, esta relação metafórica, imaginada entre a sociedade das aves e a sociedade dos homens, acompanha-se de um processo de denominação, que é de ordem metonímica (não nos cremos atados, neste trabalho, pelas sutilezas dos gramáticos e a sinédoque — "espécie de metonímia", diz Littré — não será tratada por nós como um tropo distinto): quando se batizam espécies de aves "Pierrot", "Margot" ou "Jacquot", tiram-se estes nomes de batismo de um lote, que é apanágio dos seres humanos e a relação dos nomes de batismo de aves com os de batismo humanos é, pois, a da parte com o todo.

A situação é simétrica e inversa para os cães. Estes, além de não formarem uma sociedade independente, como animais "domésticos", fazem parte da sociedade humana, embora nela ocupem um lugar tão humilde, que não sonharíamos, seguindo o exemplo de certos australianos e ameríndios, chamá-los como humanos, quer se tratasse de nomes próprios ou de termos de parentesco (2). Bem ao contrário, destinamos-lhes uma série es-

(1) Cf. *supra*, p. 144.

Nossa interpretação é confirmada *a contrario* pelo caso desses animais que recebem igualmente nomes de batismo humanos, se bem que não sejam aves: Jean Lapin, Robin Mouton, Bernard (ou Martin) l'Ane, Pierre (ou Alain) le Renard, Martin l'Ours, etc. (SÉBILLOT II, p. 97, III, pp. 19-20.) De fato, esses animais não constituem uma série natural: uns são domésticos, outros, selvagens; uns são herbívoros, outros, carnívoros; uns, amados (ou desdenhados), outros, temidos... Trata-se, pois, de um sistema artificial, formado na base de oposições características entre os temperamentos e os gêneros de vida, com tendência a reconstituir metaforicamente, dentro do reino animal, um modelo em miniatura da sociedade humana: processo de que o *Roman de Renart* oferece uma ilustração característica.

(2) Cf. *supra*, p. 196; e menos ainda — como fazem os dayak — chamar os humanos à maneira indígena: pai (ou mãe) de tal ou qual cão... (GEDDES).

pecial: Azor, Medor, Sultão, Fido, Diana (este último, nome humano de batismo, sem dúvida, mas conhecido, primeiro, como mitológico), etc., que são, quase todos, nomes de teatro a formar uma série paralela aos que se usam na vida corrente, ou por outra, nomes metafóricos. Por conseguinte, quando a relação entre espécies (humana e animal) é socialmente concebida como metafórica, a relação entre os sistemas de denominações respectivos toma o caráter metonímico; e quando a relação entre espécies é concebida como metonímica, os sistemas de denominações assumem um caráter metafórico.

Eis, agora, um outro caso: o do gado, cuja posição social é metonímica (faz parte de nosso sistema tecno-econômico), mas diferente da dos cães, nisso que o gado é mais abertamente tratado como objeto, o cão como sujeito (o que é sugerido, de um lado, pelo nome coletivo, com que designamos o primeiro, de outro lado, pelo tabu alimentar imposto ao consumo do cão, em nossa cultura; a situação é diferente entre os pastores africanos, que tratam o gado como tratamos os cães). Ora, os nomes que damos ao gado provêm de uma outra série que os das aves ou os dos cães; são, geralmente, termos descritivos, que evocam a cor do pêlo, o porte, o temperamento: Indômito, Baio, Branquinha, Mimosa, etc. (Cf. Lévi-Strauss 2, p. 280). Estes nomes têm, freqüentemente, um caráter metafórico; mas diferem dos nomes dados aos cães, pois são epítetos provenientes de uma corrente sintagmática, enquanto que os segundos provêm de uma série paradigmática; uns dependem, pois, muito mais da palavra, os outros, antes, da língua.

Consideremos, enfim, os nomes dados aos cavalos. Não aos cavalos ordinários que, segundo a classe e a profissão do proprietário, podem situar-se a distância, mais ou menos aproximada, do gado ou dos cães e cujo lugar foi tornado mais incerto ainda pelas rápidas transformações técnicas que marcaram nossa época, mas os cavalos de corrida, cuja posição sociológica está nitidamente determinada em relação aos casos já examinados. Primeiro, como qualificar esta posição? Não se pode dizer que os cavalos de corrida formem uma sociedade independente, à maneira das aves, já que são um produto da indústria humana e que nascem e vivem justapostos nos haras, concebidos em sua intenção, como indivíduos isolados. Não fazem, tampouco, parte da sociedade humana, nem mesmo a título de sujeitos ou de objetos; são, de preferência, a condição

OISEAUX DIVERS.



Alfabeto de aves



M. LA RICHE



M. MOUTON



M. RATANNE



M. FIN-BEC



M. ASINUS



M. BELLOTE



M. BEQUIN



M. LA TROMPE



M. VAUTOUR



M. MINETTE



M. L'IVROGNE



M. RATON



M. MAGOT



M. HONTÉ



M. VERRE



M. LAPIN

dessocializada da existência de uma sociedade particular: a que vive dos hipódromos, ou que os frequenta. A estas diferenças corresponde uma outra, no sistema de denominações, se bem que a comparação imponha, aqui, duas reservas: os nomes dados aos cavalos de corrida são escolhidos em cumprimento de regras particulares, diferentes para os puros-sangues e os meios-sangues; e eles atestam um ecletismo, que se liga mais à literatura erudita, do que à tradição oral. Dito isto, não há dúvida de que os nomes dos cavalos de corrida contrastam, de maneira significativa, com os das aves, dos cães e do gado. São rigorosamente individualizados, porque, como entre os tiwi, considera-se incompatível que dois indivíduos tragam o mesmo nome; e, se bem que eles partilhem com os nomes dados ao gado de uma formação retirada da cadeia sintagmática: Oceano, Azimuth, Ópera, Bela-da-Noite, Telégrafo, Lucíola, Orviétan, Week-End, Lápis-Lazúli, etc., deles se distinguem pela ausência de conotação descritiva: sua criação é absolutamente livre, porquanto respeita a exigência duma individuação sem ambigüidade e as regras particulares, a que já aludimos. Por conseguinte, enquanto o gado recebe nomes descritivos, formados a partir das palavras do discurso, os cavalos de corrida recebem como nomes palavras do discurso que não os descrevem, ou que, raramente, os descrevem. Se os nomes do primeiro tipo se parecem com cognomes, os outros merecem ser chamados de subnomes, porque é neste segundo domínio que reina a mais avançada arbitrariedade.

Para resumir: aves e cães são pertinentes em relação à sociedade humana, ou porque a evoquem pela própria vida social (que os homens concebem como uma imitação da deles); ou porque, sem vida social própria, façam parte da nossa.

Como os cães, o gado faz parte da sociedade humana; mas faz parte dela, se assim se pode dizer, associalmente, já que se situa no limite do objeto. Enfim, os cavalos de corrida formam, como as aves, uma série à parte da comunidade humana, mas, como o gado, desprovida de sociabilidade intrínseca.

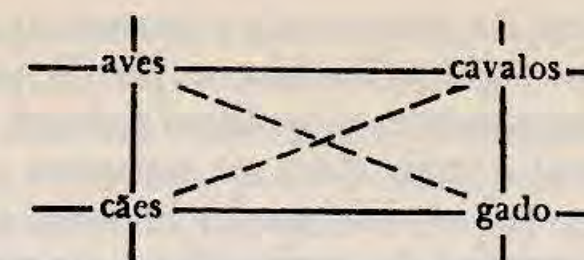
Se as aves são, pois, *humanos metafóricos*, e os cães *humanos metonímicos*, o gado é um *inumano metonímico* e os cavalos de corrida são *inumanos metafóricos*: o gado só é contíguo por falta de semelhança e os cavalos de corrida somente semelhantes por falta de contigüidade. Cada uma destas duas cate-

gorias oferece a imagem "em vazio" de uma das duas outras categorias, que se acham por sua vez numa relação de simetria invertida.

No plano das denominações, encontra-se o equivalente lingüístico deste sistema de diferenças psicossociológicas. Os nomes de aves e de cães provêm do sistema da língua. Mas, embora oferecendo o mesmo caráter paradigmático, eles diferem, porque os primeiros são nomes de batismo reais, os segundos, nomes de batismo por convenção. Os nomes de aves são extraídos do grupo dos nomes de batismo humanos ordinários, de que constituem uma parte; enquanto que os nomes de cães reproduzem, virtualmente, na sua totalidade, um grupo de nomes que se parecem, sob o ponto de vista formal, com os nomes de batismo humanos, se bem que sejam raramente usados por humanos comuns.

Os nomes do gado e dos cavalos provêm mais da palavra, já que uns e outros são tirados da corrente sintagmática. Mas os nomes do gado permanecem mais próximos dela, pois, como termos descritivos, quase que não são nomes próprios. Chama-se Mimosa à vaca, pois dela se diz, habitualmente, que é "mimosa". Os nomes dados ao gado permanecem, pois, como testemunhas de um discurso passado e podem, a qualquer momento, retomar, no discurso, sua função de qualificativos: mesmo quando se fala ao gado, seu caráter de objeto não lhe permite ser nunca senão *o de que se fala*. Os nomes dos cavalos de corrida estão "em discurso" de outra maneira: não "ainda no discurso", mas "feitos com discurso". É preciso, para encontrar nomes para os cavalos, desintegrar a cadeia sintagmática, e transformar suas unidades discretas em nomes próprios, que não poderão figurar, a outro título, no discurso, a menos que o contexto levante a ambigüidade. A diferença provém de que o gado está colocado na parte inumana da sociedade humana, enquanto que os cavalos de corrida (que partilham objetivamente da mesma categoria) apresentam primeiro a imagem de uma anti-sociedade a uma sociedade restrita que só existe por eles. De todos os sistemas de denominação, o que a eles se aplica é o mais francamente inumano, como é também mais bárbara a técnica de demolição lingüística posta em execução para construí-lo.

No fim de contas, chega-se a um sistema de três dimensões:



No plano horizontal, a linha superior corresponde à relação metafórica, positiva ou negativa: entre sociedades humana e animal (aves), ou entre a sociedade dos homens e a anti-sociedade dos cavalos; a linha inferior, à relação metonímica entre a sociedade dos homens, de um lado, os cães e o gado do outro, que são membros do primeiro, a título de sujeitos ou de objetos.

No plano vertical, a coluna esquerda associa aves e cães, que têm relação com a vida social, seja metafórica ou metonímica. A coluna direita associa os cavalos e o gado, que não têm relação com a vida social, se bem que o gado dela faça parte (metonímia), e que os cavalos de corrida ofereçam com ela uma semelhança negativa (metáfora).

Enfim, é preciso acrescentar dois eixos oblíquos, já que os nomes dados às aves e ao gado são formados por empréstimo metonímico (feito a um conjunto paradigmático, ou a uma corrente sintagmática), enquanto que os nomes dados aos cães e aos cavalos são formados pela reprodução metafórica (ou de um conjunto paradigmático, ou de uma corrente sintagmática). Estamos, pois, tratando com um sistema coerente.

*

O interesse, que oferecem a nossos olhos estes usos, não se prende, apenas, às relações sistemáticas que os unem⁽¹⁾: Se bem que tirados de nossa civilização, onde ocupam um lugar modesto, eles nos põem no mesmo nível com usos diferentes, aos quais as sociedades, que os observam, emprestam extrema

(1) Este livro já estava terminado, quando M. M. Houis chamou, cortesmente, nossa atenção para o trabalho de V. LAROCK. Se bem que não o tenhamos utilizado, porque se situa numa perspectiva bem diferente da nossa, pareceria injusto não render uma homenagem, mencionando-a, a esta primeira tentativa de interpretação dos nomes de pessoas sob um ponto de vista etnográfico.

importância. A atenção dispensada a certos aspectos de nossos costumes, que alguns julgarão fúteis, justifica-se, pois, a um duplo título: primeiramente, esperamos formar, por este meio, uma idéia mais geral e mais clara da natureza dos nomes próprios; em seguida, e sobretudo, somos levados a interrogar-nos sobre os motivos secretos da curiosidade etnográfica: a fascinação que exercem sobre nós costumes aparentemente muito afastados dos nossos, o sentimento contraditório de presença e estranheza com que nos afetam, não se prenderão a que estes costumes estão muito mais próximos do que parecem de nossos próprios usos, dos quais eles nos apresentam uma imagem enigmática e que pede para ser decifrada? É, em todo caso, o que confirma uma comparação dos fatos, que acabam de ser analisados, com alguns aspectos do sistema nominal dos tiwi, por nós deixados, provisoriamente, de lado.

Lembramo-nos que os tiwi fazem um consumo desenfreado de nomes próprios: primeiro, porque cada indivíduo tem vários nomes; depois, porque todos estes nomes devem ser distintos; em terceiro lugar, porque cada novo casamento (e já vimos que eles são freqüentes) implica que todos os filhos já nascidos de uma mulher recebam novos nomes; e, enfim, porque a morte de um indivíduo impõe a proibição, não apenas dos nomes que ele usa, mas também de todos os que, durante sua existência, pôde ser levado a conferir⁽¹⁾. Em tais condições, como os tiwi conseguiriam fabricar sem parar novos nomes?

É preciso distinguir vários casos. Um nome próprio pode ser repostado em circulação pelo filho do defunto, se decide assumi-lo, depois do período durante o qual seu emprego era proibido. Muitos nomes são, assim, postos de reserva, constituindo uma espécie de economia onomástica, da qual é lícito servir-se. Entretanto, e se se supõem constantes os coeficientes de natalidade e de mortalidade, pode-se prever que, em virtude da duração prolongada do tabu, a reserva diminuirá regularmente, a menos que um brusco desequilíbrio demográfico exerça uma ação compensadora. O sistema deve, pois, dispor de outros processos.

Existem vários, com efeito, dos quais o principal resulta da extensão aos nomes comuns da proibição que atinge os no-

(1) Cf. *supra*, pp. 231-232.

mes próprios, quando se observa, entre eles, uma semelhança fonética. Todavia, estes nomes comuns, desvalorizados pelo uso corrente, não são totalmente destruídos: passam para a língua sagrada, reservada para o ritual, onde perdem, progressivamente, sua significação, pois a língua sagrada é, por definição, ininteligível para os não-iniciados, e, para os próprios iniciados, parcialmente liberta de função significante. Ora, as palavras sagradas, cujo sentido se perdeu, podem servir para forjar nomes próprios, pelo acréscimo de um sufixo. É assim que a palavra *matirandjingli* da linguagem sagrada, cujo sentido é obscuro, torna-se o nome próprio *Materandjingimirli*. O processo é sistematicamente empregado e puderam escrever que a linguagem sagrada é sobretudo feita de palavras que se tornaram tabu, *pukimani*, em virtude da contaminação da linguagem comum pela proibição que atinge os nomes dos mortos. A linguagem sagrada está, por sua vez, isenta desta contaminação (Hart).

Estes fatos são importantes, sob dois pontos de vista. Primeiro, está claro que este sistema complicado é perfeitamente coerente: os nomes próprios contaminam os nomes comuns; estes, expulsos da linguagem comum, passam para a língua sagrada, a qual, em troca, permite formar nomes próprios. Este movimento cíclico é sustentado, se assim se pode dizer, por uma dupla pulsação: os nomes próprios, primitivamente desprovidos de sentido, ganham-no, aderindo aos nomes comuns e estes perdem seu sentido, passando para a língua sagrada, o que lhes permite voltar a serem nomes próprios. O sistema funciona, pois, por bombeamento alternado da carga semântica, dos nomes comuns aos nomes próprios, e da língua profana à língua sagrada. No fim de contas, a energia consumida provém da linguagem comum, que fabrica palavras novas, para as necessidades da comunicação, à medida que palavras antigas lhe são retiradas. O exemplo demonstra admiravelmente o caráter secundário das interpretações apresentadas para explicar a proibição do nome dos mortos, seja pelos etnólogos seja pelos indígenas. Pois não é o medo dos fantasmas que pode ter dado nascimento a um sistema tão bem ajustado. Antes foi aquele que veio enxertar-se neste.

Isso parecerá ainda mais certo se se observa que o sistema tiwi apresenta analogias marcantes, no plano humano, com este que acabamos de pôr em evidência, na nossa própria sociedade, analisando as diversas maneiras de dar nomes aos animais, e

no qual (é preciso dizê-lo?) o medo dos mortos não intervém de forma alguma. Entre os tiwi também, o sistema se baseia numa espécie de arbitragem, exercida por meio dos nomes próprios, entre uma cadeia sintagmática (a da linguagem comum) e um conjunto paradigmático (a língua sagrada, de que é o caráter essencial, já que as palavras nela se tornam, perdendo sua significação progressivamente, inaptas para formar uma cadeia sintagmática). Além disso, os nomes próprios estão ligados, metaforicamente, aos nomes comuns, por efeito de uma semelhança fonética positiva, enquanto que as palavras sagradas estão ligadas, metonimicamente, aos nomes próprios (a título de meios ou de fins), pelo efeito de uma semelhança negativa, baseada na ausência ou na pobreza do conteúdo semântico.

Mesmo se se define, no nível mais geral, como consistindo numa troca de palavras entre língua profana e língua sagrada, por intermédio dos nomes próprios, o sistema tiwi esclarece fenômenos que somente aspectos menores de nossa cultura nos haviam permitido abordar. Compreendemos melhor que termos de uma língua duplamente "sagrada" (porque latina e científica), como *Brassica rapa*, possam ter o caráter de nomes próprios; não como o queria Gardiner e como Hart parecia prestes a admitir, porque são privados de significação, mas porque, apesar das aparências, fazem parte de um sistema global, no qual a significação nunca é totalmente perdida: senão, a língua sagrada dos tiwi não seria uma língua, mas um conglomerado de gestos orais. Ora, não se poderia pôr em dúvida que uma língua sagrada, mesmo obscura, conserve uma vocação significativa. Voltaremos a este aspecto do problema.

No momento precisamos assinalar outro tipo de língua "sagrada" que utilizamos, ao modo dos tiwi, para introduzir nomes próprios na linguagem comum, com o risco de transformar em nomes próprios os nomes comuns provenientes do domínio apropriado. Assim, como já notamos, tiramos nomes de flores para dá-los, como próprios, às nossas filhas, mas não paramos aí, pois que a imaginação dos horticultores dota as flores, recentemente criadas, de nomes próprios tirados aos seres humanos. Ora, esta contradição apresenta particularidades notáveis: os nomes que tiramos das flores e nós damos (principalmente às pessoas do sexo feminino), são nomes comuns, pertencentes à linguagem comum (a rigor, uma mulher pode chamar-se Rosa, mas não com certeza *Rosa centifolia*); porém, os que lhes

devolvemos provêm de uma língua "sagrada", já que o patronímico, ou o nome de batismo se acompanha de um título, que lhe confere uma misteriosa dignidade. Não se denomina, habitualmente, uma flor nova "Elizabeth", "Doumer", ou "Brigitte", mas "Queen-Elizabeth", "Président-Paul-Doumer", "Madame-Brigitte-Bardot" (1). Além disso, não se leva em conta o sexo do portador (em certos casos, o gênero gramatical do nome da flor) para denominá-lo: uma rosa, um gladiolo, podem receber, indiferentemente, um nome de mulher, ou um nome de homem, o que lembra uma das regras de atribuição do nome "umbilical", entre os wik munkan (2).

Ora, estes usos pertencem, manifestamente, ao mesmo grupo que todos os que apreciamos, quer provenham também de nossa cultura, quer da dos insulares australianos; nota-se, com efeito, a mesma equivalência entre relação metonímica e relação metafórica, que, desde o princípio, nos pareceu representar, entre eles, o papel de denominador comum. Os nomes, que tiramos das flores, para deles fazer nomes próprios, têm valor de metáfora; bela como a rosa, modesta como a violeta, etc. Mas os nomes tirados das línguas "sagradas", que lhes damos em troca, têm valor de metonímia, e isto, de duas maneiras: *Brassica rapa* retira da couve-nabo sua suficiência, para dela fazer uma espécie de um gênero, a parte de um todo. O nome Imperatriz Eugênia, dado a uma nova variedade de flor, opera uma transformação simétrica e inversa, já que se faz sentir no nível do significante, em lugar de o ser no do significado: desta vez, a flor é qualificada *por meio* da parte de um todo; não é qualquer Eugênia, mas uma Eugênia particular; não a Eugênia de Montijo antes de seu casamento, mas, depois; não um indivíduo biológico, mas uma pessoa num papel social determinado (3), etc. Um tipo de nome "sagrado"

(1) Esta tendência já é aparente na tradição popular que, quando atribui a certas flores nomes de batismo humanos, os insere, geralmente, numa locução: "Beau Nicolas", para o narciso, "Marie Cancale", para a nigela-dos-trigos ou axênus, "Joseph Foireux", para a primavera, etc. (ROLLAND, *Flora*, t. II.) Em inglês, também os nomes de flor: "Jack in the Pulpit", "Jack behind the Garden Gate", etc.

(2) Cf. *supra*, pp. 214-215.

(3) Notar-se-á a inversão do ciclo em relação ao sistema tiwi. Entre nós, o ciclo vai da linguagem comum ao nome próprio, do nome próprio à língua "sagrada", para voltar, finalmente, à linguagem comum. Esta linguagem fornece o nome comum rosa, que se torna, primeiro, Rosa, nome

é, pois, "metonimizante", outro, "metonimizado", e esta oposição vale nos casos já examinados. Lembramo-nos de que se os humanos tiram nomes das flores, dão alguns dos seus às aves; estes nomes são, também, "metonimizantes", pois consistem, na maioria das vezes, em diminutivos tirados da língua popular e que se referem à comunidade das aves (o inverso do caso com as flores) como equivalente, em sua totalidade, a um subgrupo humilde e ingênuo da sociedade humana. Do mesmo modo, dir-se-ia, de boa mente, que os nomes metafóricos, dados aos cães e ao gado, situam o papel do tropo no nível do significante e no do significado, respectivamente.

Por mais sistemático que possa parecer o conjunto dos processos de denominação que passamos em revista, eles apresentam um problema: estes processos equivalentes, ligados uns aos outros por relações de transformação, operam em diferentes níveis de generalidade. Os nomes de batismo humanos dados às aves se aplicam a qualquer membro individual de uma espécie determinada: toda pega se chama Margot. Mas os nomes dados às flores: Queen-Elizabeth, Imperatriz-Eugênia, etc., abarcam, somente, a variedade e a subvariedade. Mais restrito ainda é o campo de aplicação dos nomes dados aos cães e ao gado: na intenção do proprietário do animal, eles denotam um só indivíduo, se bem que, de fato, cada nome possa ser usado por vários: não há um só cão chamado Medor. Apenas os nomes de cavalos de corrida e de outros animais de raça são inteiramente individualizados: durante os 26 anos do ciclo alfabético, nenhum outro cavalo de trote além do que assim foi batizado, é, foi ou será chamado Orviétan III.

Mas, a nosso ver, a prova mais clara que se possa desejar é que, com fazerem os nomes próprios e os nomes de espécies parte do mesmo grupo, não existe nenhuma diferença fundamental entre os dois tipos. Mais precisamente, a razão da diferença não está na sua natureza lingüística, mas na maneira pela qual cada cultura recorta o real e nos limites variáveis que marca, em função dos problemas que apresenta (e que podem diferir para cada sociedade particular, dentro do grupo social), à empresa de classificação. É, pois, em virtude de

de batismo, feminino, depois volta à linguagem comum, por intermédio da língua sagrada, sob a forma: Princesa "Margaret-Rose", a qual denomina uma variedade de rosa que (se a flor tiver sucesso) será, depressa, seu nome comum.

uma determinação extrínseca que um certo nível de classificação requer denominações que possam ser, conforme o caso, nomes comuns ou nomes próprios. Mas não perfilhamos, por isto, a tese de Durkheim da origem social do pensamento lógico. Se bem que exista, indubitavelmente, uma relação dialética entre a estrutura social e o sistema das categorias, o segundo não é um efeito, ou um resultado do primeiro: traduzem um e outro, à custa de laboriosos ajustamentos recíprocos, certas modalidades históricas e locais das relações entre o homem e o mundo, que formam seu substrato comum.

Esta exatidão era indispensável para nos permitir salientar, sem risco de mal-entendidos, o caráter, ao mesmo tempo sociológico e relativo, que se prende tanto à noção de espécie quanto à de indivíduo. Considerados pelo ângulo biológico, homens provenientes da mesma raça (supondo-se que este termo tenha um sentido exato) são comparáveis às flores individuais, que brotam, desenvolvem e morrem na mesma árvore: são outros tantos espécimes de uma variedade ou de uma subvariedade; assim, todos os membros da espécie *Homo sapiens* são logicamente comparáveis aos membros de uma espécie qualquer, animal ou vegetal. Todavia, a vida social opera, neste sistema, uma estranha transformação, pois incita cada indivíduo biológico a desenvolver uma personalidade, noção que não mais evoca o espécime dentro da variedade, mas, antes, um tipo de variedade, ou de espécie, que, provavelmente, não existe na natureza (se bem que o meio tropical tenda, às vezes, a esboçá-lo) e que se poderia chamar "mono-individual". O que desaparece, quando morre uma personalidade, consiste numa síntese de idéias e de comportamentos, tão exclusiva e insubstituível quanto a operada por uma espécie floral, a partir de corpos simples químicos, utilizados por todas as espécies. A perda de um parente próximo ou a de um personagem público: homem político, escritor, ou artista, quando nos afeta, o faz, então, da mesma maneira com que sentiríamos a irreparável privação de um perfume, se se extinguisse a *Rosa centifolia*. Sob este ponto de vista, não é falso dizer que algumas formas de classificação, arbitrariamente isoladas sob a etiqueta do totemismo, conhecem um emprego universal: entre nós, este "totemismo" apenas se humanizou. Tudo se passa como se, na nossa civilização, cada indivíduo tivesse sua própria personalidade por totem: ela é o significante de seu ser significado.

Enquanto provêm de um conjunto paradigmático⁽¹⁾, os nomes próprios formam, pois, a franja de um sistema geral de classificação: são, ao mesmo tempo, seu prolongamento e seu limite. Quando entram em cena, o pano se levanta para o último ato da representação lógica. Mas o tamanho da peça e o número de atos são fatos de civilização, não de língua. O caráter mais ou menos "próprio" dos nomes não é determinável de maneira intrínseca, nem pela simples comparação com outras palavras da linguagem; depende do momento em que cada sociedade declara terminado seu trabalho de classificação. Dizer que uma palavra se percebe como nome próprio, é o mesmo que dizer que ela se situa num nível além do qual nenhuma classificação se faz necessária, não absolutamente, e sim dentro de um sistema cultural determinado. O nome próprio permanece sempre do lado da classificação.

Em cada sistema, por conseguinte, os nomes próprios representam os *quanta de significação*, abaixo dos quais nada se faz, além de mostrar. Atingimos, assim, a raiz do erro paralelo, cometido por Peirce e Russell, o primeiro definindo o nome próprio com um "índice", o segundo crendo descobrir o modelo lógico do nome próprio no pronome demonstrativo. É admitir, com efeito, que o ato de denominar se situa num contínuo no qual se efetuará, insensivelmente, a passagem do ato de significar ao ato de mostrar. Ao contrário, esperamos ter estabelecido que esta passagem é descontínua, se bem que cada cultura lhe fixe os limites de forma diferente. As ciências naturais situam seu umbral no nível da espécie, da variedade, ou da subvariedade, conforme os casos. Serão, pois, termos de generalidade diferente que elas perceberão de cada vez como nomes próprios. Mas o perito — e às vezes o sábio — indígena, que também pratica estes modos de classificação, os estende, pela mesma operação mental, até os membros individuais do grupo social, ou, mais exatamente, até as posições singulares

(1) Mesmo Vercingétorix que, para Gardiner é um exemplo perfeito de nome "encarnado". Sem fazer uma hipótese, sobre o lugar de Vercingétorix no sistema nominal dos gauleses, está claro que, para nós, ele designa este guerreiro dos tempos antigos, que desfruta de um nome exclusivo e de consonância original, que não é Átila, nem Genserico, nem Jugurta, nem Gêngis-cã... Quanto a Popocatépetl, outro exemplo caro a Gardiner, todo colegial, mesmo ignorante de geografia, sabe que este nome remete a uma classe de que faz parte, também, Titicaca. Classifica-se como se pode, mas classifica-se.

que indivíduos — cada um dos quais forma uma subclasse — podem ocupar, simultaneamente, ou em sucessão. Sob um ponto de vista formal, não há, pois, diferença profunda entre o zoólogo e o botânico que atribuem a uma planta, recentemente descoberta, a posição *Elephantopus spicatus* Aubl., que lhe havia sido preparada pelo sistema (embora ela não estivesse inscrita nele antecipadamente), e o sacerdote omaha que define os paradigmas sociais de um novo membro do grupo, conferindo-lhe o nome disponível: *Casco-usado-de-bisã-velho*. Eles sabem o que fazem, nos dois casos.

CAPÍTULO 8

O tempo redescoberto

Quando se toma uma vista de conjunto das operações e processos cujo inventário, sobretudo, procuramos fazer até aqui, é-se logo impressionado pelo caráter sistemático das relações que os unem. Além disso, este sistema se apresenta imediatamente sob um duplo aspecto: o de sua coerência interna, e o de sua capacidade de extensão, que é, praticamente, ilimitada.

Como o demonstraram nossos exemplos, em todos os casos, um eixo (que é cômodo imaginar vertical) suporta a estrutura. Une o geral ao especial, o abstrato ao concreto; mas, seja num sentido, seja no outro, a intenção classificadora pode, sempre, ir até o seu termo. Este se define em função de uma axiomática implícita, para a qual toda classificação procede por pares de contrastes: pára-se somente de classificar quando chega o momento em que não é mais possível opor. Propriamente falando, por conseguinte, o sistema ignora reveses. Seu dinamismo interno diminui ao mesmo tempo em que a classificação progride ao longo de seu eixo, seja numa, seja noutra direção. E quando o sistema se imobiliza, não é nem por um obstáculo imprevisto, resultante das propriedades empíricas dos seres, ou das coisas, nem porque seu mecanismo esteja emperado: é que percorreu o seu caminho e realizou, plenamente, sua função.

Quando a intenção classificadora se volta, digamos, para o alto, no sentido da maior generalidade e da mais arrojada das abstrações, nenhuma diversidade a impedirá de aplicar um esquema, sob a ação do qual o real sofrerá uma série de depurações progressivas, cujo termo será fornecido, de conformidade com a intenção da operação, sob o aspecto de uma simples opo-

sição binária (alto e baixo, direita e esquerda, paz e guerra, etc.), e além do qual é, por motivos intrínsecos, tão inútil quanto impossível ir. A mesma operação poderá ser repetida em outros planos: seja o da organização interna do grupo social, que as classificações ditas totêmicas permitem ampliar às dimensões de uma sociedade internacional, pela aplicação do mesmo esquema organizador a grupos sempre mais numerosos; seja o plano espaço-temporal, graças a uma geografia mítica que, como o demonstra um mito aranda já citado⁽¹⁾, permite organizar a inesgotável variedade de uma paisagem, por sucessivas reduções, que terminam novamente numa oposição binária (aqui, entre direções e elementos, já que o contraste está colocado entre terra e água).

Para baixo, o sistema não conhece, tampouco, limite externo, já que consegue tratar a diversidade qualitativa das espécies naturais como a matéria simbólica de uma ordem, e que sua marcha para o concreto, o especial e o individual, nem sequer é detida pelo obstáculo das denominações pessoais: nem mesmo os nomes próprios deixam de servir de termos a uma classificação.

Trata-se, portanto, de um sistema total, que os etnólogos se esforçaram em vão para retalhar, para daí confeccionar instituições distintas, das quais o totemismo permanece a mais célebre. Mas, por este meio, chega-se, apenas, a paradoxos que confinam com o absurdo: foi assim que Elkin (4, pp. 153-154), numa obra de síntese, de resto admirável, tomando o totemismo por ponto de partida de sua análise do pensamento e da organização religiosos dos indígenas australianos, mas logo se defrontando com sua riqueza especulativa, evita a dificuldade abrindo uma rubrica especial para o "totemismo classificatório". Faz, assim, da classificação uma forma especial do totemismo, quando, como pensamos ter estabelecido, é o totemismo, ou o que tal pretende ser, que constitui, não um modo sequer, mas um aspecto, ou um momento, da classificação. Ignorando tudo do totemismo (e, sem dúvida, graças a esta ignorância, que lhe evitava ser mistificado por um fantasma), Comte compreendeu, melhor do que os etnólogos contemporâneos, a economia e o alcance de um sistema classificatório cuja importância, por falta dos documentos que teriam confirmado sua tese, ele havia, *grosso modo*, apreciado na história do pensamento.

(1) Cf. *supra*, pp. 197-198.

"Nunca, desde essa época, as concepções humanas puderam recuperar, em um grau de algum modo comparável, esse grande caráter de unidade de método e de homogeneidade de doutrina, que constitui o estado plenamente normal de nossa inteligência e que ela havia, então, adquirido espontaneamente (...) (Comte, 53.^a lição, p. 58.)

Sem dúvida, Comte atribui a um período da história — idades do fetichismo e do politeísmo — este "pensamento selvagem", que não é, para nós, o pensamento dos selvagens nem o de uma humanidade primitiva, ou arcaica, mas o pensamento no estado selvagem, diferente do pensamento cultivado ou domesticado a fim de obter um rendimento. Este apareceu em certos pontos do globo e em certos momentos da história e é natural que Comte, privado de informações etnográficas (e do sentido etnográfico, que apenas a coleta e o manejo de informações deste tipo permitem adquirir), tenha tomado o primeiro, sob sua forma retrospectiva, como um modo de atividade mental anterior ao outro. Compreendemos melhor hoje que os dois possam coexistir e se interpenetrar, como podem (pelo menos de direito) coexistir e se cruzar espécies naturais, umas no estado selvagem, e outras tal como a agricultura ou a domesticação as transformaram, se bem que — pelo fato mesmo de seu desenvolvimento e das condições gerais que requeiram — a existência destas últimas ameace de extinção as primeiras. Mas, quer isto seja motivo de lástima ou de alegria, conhecem-se ainda zonas onde o pensamento selvagem, como as espécies selvagens, encontra-se relativamente protegido: é o caso da arte, à qual nossa civilização concede *status* de parque nacional, com todas as vantagens e todos os inconvenientes que se vinculam a uma fórmula tão artificial; e é, sobretudo, o caso de tantos setores da vida social, ainda não desbravados, e nos quais, por indiferença ou por impotência, e sem que saibamos por que o mais das vezes, o pensamento selvagem continua a florescer.

Os caracteres excepcionais deste pensamento, que chamamos selvagem, e que Comte qualifica de espontâneo, prendem-se, sobretudo, à amplitude dos fins a que se determina. Pretende ser, simultaneamente, analítico e sintético, ir até seus extremos limites numa e noutra direção, sempre continuando capaz de

exercer uma mediação entre estes dois pólos. Comte notou muito bem a orientação analítica:

"As próprias superstições que nos parecem, hoje em dia, as mais absurdas (...) tiveram primitivamente (...) um caráter filosófico verdadeiramente progressivo, como que a manter habitualmente um enérgico estímulo em observar com constância fenômenos cuja exploração não podia, nessa época, inspirar diretamente nenhum interesse constante." (*Id.*, p. 70.)

O erro de julgamento que aparece na última proposição explica por que Comte se enganou completamente sobre o aspecto sintético: escravos da "infinita variedade dos fenômenos" e como o confirma, segundo ele, sua "exploração judiciosa", os selvagens contemporâneos ignorariam toda "simbolização nebulosa" (p. 63). Ora, "a exploração judiciosa dos selvagens contemporâneos" assim como, precisamente, a etnografia a prática, anula nesses dois pontos o preconceito positivista. Se o pensamento selvagem se define, ao mesmo tempo, por uma voraz ambição simbólica, e tal como a humanidade nunca mais experimentou igual, e por uma atenção escrupulosa inteiramente voltada para o concreto, enfim, pela convicção implícita de que estas duas atitudes não são mais do que uma, não é, precisamente, porque se baseie, tanto sob o ponto de vista teórico, quanto sob o ponto de vista prático, nesse "interesse constante" do qual Comte o nega capaz? Mas quando o homem observa, experimenta, classifica e raciocina, não está sendo mais impulsionado pelas superstições arbitrárias do que pelos caprichos da sorte, a que vimos, no início deste trabalho, ser ingênuo atribuir um papel na descoberta das artes da civilização⁽¹⁾.

Se fosse preciso escolher entre as duas explicações, preferir-se-ia ainda a de Comte, mas com a condição de livrá-la primeiro do paralogismo em que se baseia. Para Comte, com efeito, toda evolução intelectual procede do "inevitável ascendente primitivo da filosofia teológica", isto é, da impossibilidade em que se encontrou o homem, no início, de interpretar os fenômenos naturais, sem assimilá-los "a seus próprios atos, que são os únicos cujo modo essencial de produção pôde

(1) Cf. p. 34.

sempre acreditar compreender". (*Id.*, 51.^a lição; iv, p. 347.) Mas como o poderia se, por uma operação simultânea e inversa, não atribuisse a seus próprios atos um poder e uma eficácia comparáveis aos dos fenômenos naturais? Este homem, que o homem exterioriza, não pode servir para modelar um deus, a não ser que as forças da natureza lhe estejam já interiorizadas. O engano de Comte, e da maioria de seus sucessores, foi acreditar que o homem tenha podido, com alguma verossimilhança, povoar a natureza de vontades comparáveis à sua, sem emprestar a seus desejos certos atributos dessa natureza, na qual ele se reconhecia; pois, se ele houvesse começado unicamente pelo sentimento de sua impotência, este nunca lhe teria fornecido um princípio de explicação.

Em verdade, a diferença entre a ação prática, dotada de rendimento, e a ação mágica ou ritual, desprovida de eficácia, não é a que se acredita perceber quando se definem respectivamente por sua orientação objetiva ou subjetiva. Isto pode parecer verdadeiro se se consideram as coisas de fora, mas, sob o ponto de vista do agente, a relação se inverte: concebe a ação prática como subjetiva no seu princípio e centrífuga na sua orientação, já que resulta de sua imissão no mundo físico. Enquanto que a operação mágica lhe parece ser uma adição à ordem objetiva do universo: para aquele que a realiza, ela apresenta a mesma necessidade que o encadeamento das causas naturais, nas quais, sob a forma de ritos, o agente crê inserir, apenas, elos suplementares. Imagina, pois, que a observa de fora, e como se ela não emanasse dele.

Esta retificação de perspectivas tradicionais permite eliminar o falso problema levantado, para alguns, pelo recurso "normal" à fraude e ao embuste, durante as operações mágicas. Porque se o sistema da magia se baseia inteiramente na crença de que o homem pode intervir no determinismo natural, completando-o ou modificando seu curso, quase não tem importância que o faça um pouco mais ou um pouco menos: a fraude é consubstancial à magia, e, propriamente falando, o feiticeiro não "trapaceia" nunca. Entre sua teoria e sua prática, a diferença não é de natureza, mas de grau.

Em segundo lugar, a questão tão controvertida das relações da magia e da religião se esclarece. Porque, se, num sentido, pode dizer-se que a religião consiste em uma *humanização das leis naturais* e a magia, em uma *naturalização das*

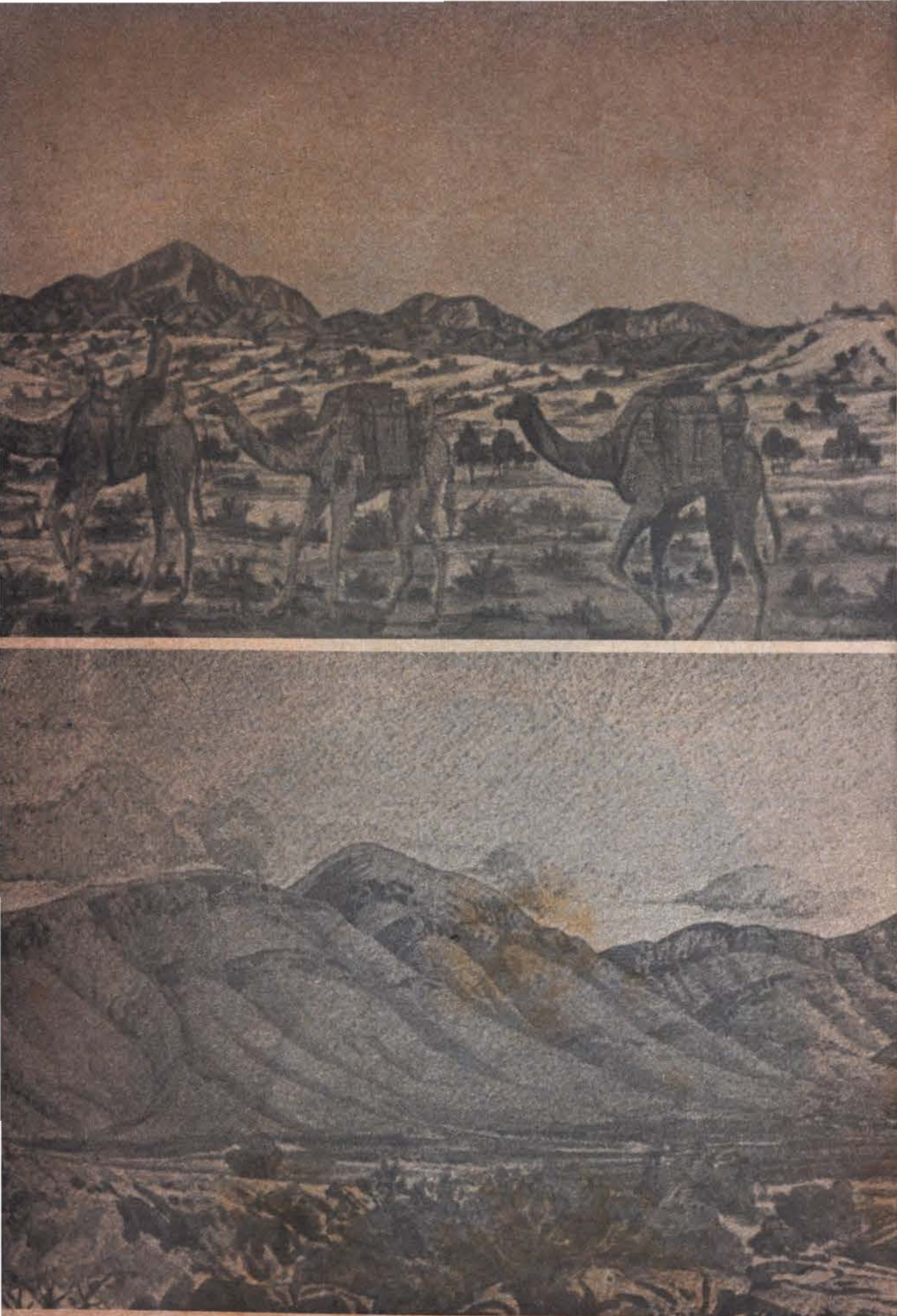


Churinga australiano

ações humanas — tratamento de algumas ações humanas como se elas fossem uma parte integrante do determinismo físico — não se trata aí dos termos de uma alternativa, ou das etapas de uma evolução. O antropomorfismo da natureza (em que consiste a religião) e o fisiomorfismo do homem (pelo qual definimos a magia) formam dois componentes sempre dados e cuja dosagem, apenas, varia. Como se notou mais acima, cada um implica o outro. Não há mais religião sem magia, do que magia que não contenha, ao menos, um grão de religião. A noção de uma supernatureza só existe para uma humanidade que se atribui poderes sobrenaturais e que empresta, em troca, à natureza, os poderes de sua super-humanidade.

Para compreender a penetração de que dão prova os supostos primitivos, quando observam e interpretam os fenômenos naturais, não é necessário invocar o exercício de faculdades desaparecidas ou o uso de uma sensibilidade supranumerária. O índio americano que decifra uma pista por meio de indícios imperceptíveis, o australiano que identifica, sem hesitar, as pegadas deixadas por um membro qualquer de seu grupo (Meggitt), não procedem diferentemente do que o fazemos nós próprios, quando conduzimos um automóvel e percebemos, com um simples golpe de vista, uma ligeira mudança de direção das rodas, uma flutuação da marcha do motor, ou mesmo, a intenção suposta de um olhar, no momento de ultrapassar, ou de evitar um carro. Por incongruente que possa parecer, esta comparação é rica de ensinamentos; porque o que aguça nossas faculdades, estimula nossa percepção, dá segurança a nossos julgamentos, é, de um lado, que os meios de que dispomos e os riscos que corremos são incomparavelmente acrescidos pela força mecânica do motor, de outro lado, que a tensão, que resulta do sentimento dessa força incorporada, se exerce numa série de diálogos com outros motoristas, cujas intenções, semelhantes às nossas, se traduzem por sinais, que nos encarnicamos em decifrar, porque, precisamente, são sinais que solicitam intelecção.

Transposta para o plano da civilização mecânica, reencontramos, pois, essa reciprocidade de perspectivas em que o homem e o mundo se espelham um no outro, e que nos pareceu poder ser a única a explicar as propriedades e as capacidades do pensamento selvagem. Um observador exótico julgaria, sem dúvida, que a circulação de automóveis, no centro de uma grande cidade, ou numa estrada de rodagem, ultrapassa as



Aquarelas aranda

faculdades humanas; e as ultrapassa, de fato, na medida em que não coloca, exatamente, frente a frente, nem homens nem leis naturais, mas sistemas de forças naturais, humanizados pela intenção dos motoristas, e homens transformados em forças naturais pela energia física de que se fazem mediadores. Não mais se trata da atuação de um agente sobre um objeto inerte, nem da ação de resposta de um objeto, promovido ao papel de agente, sobre um sujeito que se teria despossuído em seu favor, sem nada lhe pedir em troca, isto é, de situações que permitam, de um ou de outro lado, certa dose de passividade: os seres em questão se defrontam, ao mesmo tempo, como sujeitos e como objetos; e, no código que utilizam, uma simples variação da distância que os separa tem a força de um mudo suplicar.

*

Compreende-se, então, que uma observação atenta e metódica, toda dirigida para o concreto, encontre, no simbolismo, ao mesmo tempo, seu princípio e seu término. O pensamento selvagem não distingue o momento da observação e o da interpretação, assim como não registramos logo, ao observá-los, os signos emitidos por um interlocutor, para procurar, em seguida, compreendê-los: fala e a emissão sensível traz com ela sua significação. É que a linguagem articulada se decompõe em elementos dos quais cada um é, não um signo, mas o meio de um signo: unidade distintiva, que não poderia ser substituída por outra, sem que mudasse a significação, e que pode ser ela própria privada dos atributos dessa significação que exprime, unindo-se ou opondo-se a outras unidades.

Esta concepção dos sistemas classificatórios como sistemas de significação sobressairá ainda melhor, se nos for permitido evocar, ligeiramente, dois problemas tradicionais: o da relação entre o suposto totemismo e o sacrifício; e o que levantam as semelhanças apresentadas, no mundo inteiro, pelos mitos que servem para explicar a origem das denominações clânicas.

Que a história das religiões tenha podido ver no totemismo a origem do sacrifício vem sendo, após tantos anos, motivo de admiração. Mesmo que se convenha, pelas necessidades da causa, em emprestar ao totemismo uma aparência de realidade, as duas instituições só apareceriam ainda mais contrastadas e in-

compatíveis, como Mauss, não sem hesitações nem arrependimento, foi levado muitas vezes a afirmar.

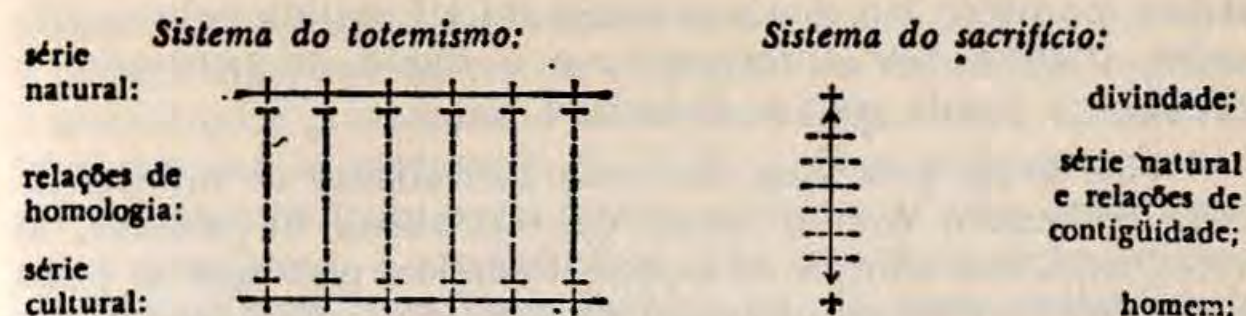
Não pretendemos que sociedades segmentares, cujos clãs levam nomes de animais e de vegetais, não tenham podido praticar certas formas de sacrifício: basta lembrar o sacrifício do cão, entre os iroqueses, para nos convencer do contrário. Mas, entre os iroqueses, o cão não serve de epônimo a nenhum clã e o sistema de sacrifício é, portanto, independente do das afinidades clânicas. Sobretudo, existe outra razão, que torna os dois sistemas mutuamente exclusivos: se se admite que, nos dois casos, uma afinidade é, implícita ou explicitamente, reconhecida entre um homem, ou um grupo de homens, de um lado, um animal, ou um vegetal, do outro (seja a título de epônimo de um grupo de homens, seja a título de coisa sacrificada que substitua o homem, ou sirva de médium ao sacrificador humano), está claro que, no caso do totemismo, nenhuma outra espécie ou fenômeno natural é substituível ao epônimo: não se pode nunca tomar um animal por outro. Se eu sou membro do clã do urso, não posso pertencer ao da águia, já que, como vimos, a única realidade do sistema consiste numa rede de separações diferenciais entre termos propostos como descontínuos. No caso do sacrifício, é o inverso: se bem que coisas distintas sejam muitas vezes destinadas, de modo preferencial, a certas divindades, ou a certos tipos de sacrifício, o princípio fundamental é o da substituição: na falta da coisa prescrita, qualquer outra pode substituí-la, desde que permaneça a intenção, que é a única que importa, e ainda que o próprio zelo possa variar. O sacrifício situa-se, então, no reino da continuidade:

“Quando um pepino faz as vezes de vítima sacrificada, os nuer falam dele como se fosse um boi e, exprimindo-se assim, vão um pouco além da simples afirmação de que o pepino substitui o boi. Certamente, não pretendem que os pepinos sejam bois e, quando se referem como a um boi a tal pepino particular, em situação de ser sacrificado, dizem apenas que é o mais susceptível de se assimilar a um boi, nessa contextura particular, e agem em conformidade com isto, cumprindo cada rito do sacrifício, tanto quanto é possível, exatamente como fazem quando a vítima é um boi. A semelhança é conceptual, não perceptiva; o “é” baseia-se numa analogia

qualitativa que não implica a expressão de uma simetria: um pepino é um boi, mas um boi não é um pepino." (Evans-Pritchard 2, p. 128.)

Entre o sistema do totemismo e o do sacrifício há, pois, duas diferenças fundamentais: o primeiro é um sistema quantificado, enquanto que o segundo admite uma passagem contínua entre seus termos: como vítima de sacrifício, um pepino vale um ovo, um ovo um pinto, um pinto uma galinha, uma galinha uma cabra, uma cabra um boi; por outro lado, essa gradação é orientada: na falta de boi, sacrifica-se um pepino, mas o inverso seria absurdo. Ao contrário, no totemismo, ou o que se supõe que o seja, as relações são sempre reversíveis: num sistema de denominações clânicas, onde um e outro figurariam, o boi seria em verdade equivalente ao pepino, nesse sentido de que é impossível confundi-los e que eles são igualmente próprios para manifestar a separação diferencial entre os dois grupos que conotam respectivamente. Mas eles não podem desempenhar este papel senão na medida em que (ao contrário do sacrifício) o totemismo os proclama distintos, portanto não-substituíveis entre si.

Se se quer, agora, aprofundar a razão destas diferenças, ela será encontrada nos papéis outorgados respectivamente por cada sistema às espécies naturais. O totemismo se baseia numa homologia postulada entre duas séries paralelas — a das espécies naturais e a dos grupos sociais — dos quais, não o esqueçamos, os termos respectivos não se parecem, dois a dois; apenas a relação global entre as séries é homomórfica: correlação formal entre dois sistemas de diferenças, dos quais cada um constitui um pólo de oposição. No sacrifício, a série (contínua e não mais descontínua, orientada e não mais reversível) das espécies naturais exerce o papel de intermediária entre dois termos polares, dos quais um é o sacrificador e o outro, a divindade, e, entre os quais, de início, não existe homologia, nem mesmo relação de espécie alguma; pois a finalidade do sacrifício é, precisamente, instaurar uma relação, que não é de semelhança, mas de contigüidade, por meio de uma série de identificações sucessivas, que se podem fazer nos dois sentidos, segundo o sacrifício seja expiatório, ou represente um rito de comunhão: seja, pois, do sacrificante ao sacrificador, do sacrificador à vítima, da vítima consagrada à divindade, seja na ordem inversa.



E não é tudo. Uma vez assegurada pela vítima consagrada a relação entre o homem e a divindade, o sacrifício a rompe pela destruição desta mesma vítima. Uma interrupção na continuidade aparece, assim, pela ação do homem, e, como este havia previamente estabelecido uma comunicação entre o reservatório humano e o reservatório divino, este último deverá, automaticamente, preencher o vazio, liberando o benefício esperado. O esquema do sacrifício consiste numa operação irreversível (a destruição da vítima), a fim de desencadear, num outro plano, uma operação igualmente irreversível (a outorga da graça divina), cuja necessidade resulta da entrada em comunicação prévia de dois "recipientes" que não estão no mesmo nível.

Vê-se que o sacrifício é uma operação *absoluta* ou extrema, que tem por alvo um objeto *intermediário*. Sob este ponto de vista, ele se parece, mesmo opondo-se a isso, com os ritos chamados "sacrílegos", tais como o incesto, a bestialidade, etc., que são operações *intermediárias* que versam sobre objetos *extremos*; nós o demonstramos, num capítulo anterior, a respeito de um sacrilégio menor: o comparecimento de uma mulher menstruada enquanto se desenrolam os ritos da caça às águias, entre os índios hidatsa⁽¹⁾. O sacrifício procura estabelecer uma conexão desejada entre dois domínios, inicialmente separados: como a linguagem o diz muito bem, sua finalidade é obter que uma divindade longínqua *satisfaça* os votos humanos. Ele crê alcançá-lo ligando inicialmente os dois domínios por meio de uma vítima consagrada (objeto ambíguo, que se prende, com efeito, a um e a outro), depois abolindo este termo de conexão: o sacrifício cria, assim, um *deficit* de contigüidade e induz (ou crê induzir), pela intencionalidade da oração, o surgimento de uma continuidade compen-

(1) Cf. *supra*, p. 73 e segs.

sadora no plano em que a carência inicial sentida pelo sacrificador traçava, por antecipação, e a modo de ponteados, o caminho a seguir para a divindade.

Não basta, pois, que, nos ritos australianos de multiplicação, conhecidos com o nome de *intichiuma*, se observe, às vezes, uma consumição da espécie totêmica, para que se possa dela fazer uma forma primitiva de sacrifício, ou até uma forma aberrante: a semelhança é tão superficial quanto a que levaria a identificar baleia e peixe. Aliás, estes ritos de multiplicação não são regularmente ligados às classificações ditas totêmicas; mesmo na Austrália, não os acompanham sempre e pelo mundo conhecem-se numerosos exemplos de ritos de multiplicação sem "totemismo" e de "totemismo" sem ritos de multiplicação.

Sobretudo, a estrutura dos ritos do tipo *intichiuma* e as noções implícitas, sobre as quais repousam, estão muito afastadas das que descobrimos no sacrifício. Nas sociedades que usam os ritos *intichiuma*, a produção (mágica) e a consumição (real) das espécies naturais estão normalmente separadas, por efeito de uma identidade postulada entre cada grupo de homens e uma espécie totêmica, e de uma distinção promulgada ou constatada, de um lado entre os grupos sociais, de outro lado entre as espécies naturais. O papel do *intichiuma* é, pois, periodicamente e por um breve instante, o de restabelecer a contigüidade entre a produção e o consumo: como se fosse preciso que, de tempos em tempos, os grupos humanos e as espécies naturais se contassem, de dois a dois e por pares de aliados, antes que cada um fosse tomar o lugar que lhe compete no jogo: as espécies, para alimentar esses homens, que não as "produzem", os homens para "produzir" essas espécies que eles se proíbem de consumir. No *intichiuma*, por conseguinte, os homens certificam, momentaneamente, sua identidade substancial com suas espécies totêmicas respectivas, pela dupla regra de que cada grupo produz o que consome e consome o que produz, e que estas coisas são iguais para cada um e diferentes para todos; graças a isso, o jogo normal de reciprocidade não arriscará mais criar confusões entre as definições fundamentais, que devem ser periodicamente repetidas. Se se designa a série natural por maiúsculas e a série social por minúsculas,

A B C D E N
a b c d e n

o *intichiuma* lembra a afinidade entre A e a, B e b, C e c, N e n, atestando que se, no curso normal da existência, o grupo b se incorpora por consumo alimentar às espécies A, C, D, E... N, o grupo a às espécies B, C, D, E... N, e assim por diante, trata-se de uma troca entre grupos sociais e de uma arbitragem entre semelhança e contigüidade, não da substituição de uma semelhança por outra semelhança, ou de uma contigüidade por outra contigüidade⁽¹⁾. O sacrifício recorre à comparação como meio de apagar as diferenças e a fim de estabelecer a contigüidade; as refeições ditas totêmicas instauram a contigüidade, mas, apenas, em vista de permitir uma comparação, cujo resultado esperado é confirmar as diferenças.

Os dois sistemas se opõem, pois, por sua orientação, metonímica num caso, metafórica no outro. Mas, esta anti-simetria os deixa ainda no mesmo plano, enquanto que, de fato, eles se situam, sob um ponto de vista epistemológico, em níveis diferentes.

As classificações totêmicas têm uma dupla base objetiva: as espécies naturais existem verdadeiramente e existem efetivamente sob a forma de série descontínua; por seu lado, os segmentos sociais existem também. O totemismo, ou o que se pretende que o seja, limita-se a conceber uma homologia de estrutura entre as duas séries, hipótese perfeitamente legítima, já que os segmentos sociais estão instituídos e que está ao alcance de cada sociedade tornar a hipótese plausível, nela conformando suas regras e suas representações. Ao contrário, o sistema do sacrifício faz intervir um termo não existente: a divindade; e adota uma concepção objetivamente falsa da série natural, já que vimos que ele a representa como contínua.

(1) Os índios do Canadá oriental não comem carne de veado enquanto o caçam, nem frutas durante a estação da pesca. (JENNESS I, p. 60.) Conso-mem, portanto, apenas quando não matam e matam apenas quando não consomem. A reciprocidade entre homem e espécie animal é do mesmo tipo que a que, em certas tribos australianas, se estabelece entre dois grupos de homens a propósito de uma espécie natural. Por outro lado, trata-se, no Canadá, de uma reciprocidade diacrônica e não sincrônica, como na Austrália. A mesma diferença aparece também entre os pueblos do grupo keresan: "Cada ano o (chefe da mata) escolhia algumas espécies selvagens, tanto animais quanto vegetais, nas quais se concentrava, para provocar sua abundância; a lista das espécies escolhidas era modificada de um ano para o outro." (L. A. WHITE, p. 306.) Trata-se, pois, de um *intichiuma*, mas colocado no eixo das sucessões, em lugar de no eixo das simultaneidades.

Para exprimir a diferença entre o totemismo e o sacrifício, não basta, pois, dizer que o primeiro é um sistema de referências, o segundo um sistema de operações; que um elabora um esquema de interpretação, enquanto que o outro propõe (ou crê propor) uma técnica para obter certos resultados: um é verdadeiro, o outro, falso. Mais exatamente, os sistemas classificatórios se situam no nível da língua: são códigos mais ou menos bem feitos, mas sempre em vista de exprimir sentidos, enquanto que o sistema do sacrifício representa um discurso particular e desprovido de bom sentido, ainda que ele seja proferido freqüentemente.

*

Num outro trabalho, evocamos ligeiramente os mitos de origem das instituições ditas totêmicas e mostramos que, mesmo nas regiões longínquas, e apesar das moralidades diferentes, estes mitos traziam o mesmo ensinamento, a saber: 1) que estas instituições se baseiam numa correspondência global entre duas séries, não em correspondências particulares entre seus termos; 2) que esta correspondência é metafórica, não metonímica; 3) enfim, que ela só se torna manifesta depois que cada série se tenha previamente empobrecido, por supressão de elementos, de forma que sua descontinuidade interna sobressaia nitidamente. (Lévi-Strauss 6, pp. 27-28 e 36-37.)

Por sua precisão e por sua riqueza (tanto mais surpreendentes quanto os mitos analisados nos são conhecidos apenas por versões abreviadas ou mutiladas) ⁽¹⁾, esta lição contrasta singularmente com a insignificância dos mitos que exprimem as denominações próprias de cada clã. Parecem-se todos, pelo mundo afora, principalmente por sua pobreza. A Austrália possui, certamente, mitos complexos que se prestam a uma análise semântica, inspirada na que aplicamos aos mitos de outras regiões (tanner 2). Entretanto, os especialistas desse continente estão acostumados a recolher mitos nos quais a atribuição a um grupo totêmico de um ancestral meio-homem, meio-animal, resulta de uma simples ata de constatação: o mito certifica que o ancestral apareceu em tal lugar, que percorreu

(1) FIRTH (2) acaba de publicar versões mais completas do mito de Tikopia.

tal trajeto, realizou aqui e ali certas ações, que o designam como o autor de acidentes do terreno que ainda se podem observar, enfim, que ele parou ou desapareceu em um local determinado. Falando propriamente, por conseguinte, o mito resume-se na descrição de um itinerário e nada acrescenta, ou quase nada, aos fatos notáveis que pretende estabelecer: que um trajeto, que os olhos-d'água, os pequenos bosques, ou os rochedos que o margeiam apresentam, para um grupo humano, um valor sagrado, e que este grupo proclama sua afinidade com tal ou qual espécie natural: lagarta, avestruz ou canguru.

Sem dúvida, e como T.G.H. Strehlow salientou, o emprego exclusivo do *pidgin*, por muito tempo obrigou os pesquisadores a se contentarem com versões tão sumárias quanto ridículas. Mas, além de se dispor hoje de numerosos textos, com tradução justalinear, e de adaptações, que são obra de especialistas competentes, outras regiões do mundo, onde os obstáculos lingüísticos foram mais depressa superados, fornecem mitos que são exatamente do mesmo tipo. Limitemo-nos aqui a três exemplos todos americanos, dos quais os dois primeiros provêm, respectivamente, do norte e do sul dos Estados Unidos da América e o terceiro do Brasil central.

Para explicar suas denominações clânicas, os menomini dizem que o urso, quando era dotado da forma humana, se estabeleceu, com sua mulher, não longe da embocadura do rio Menomini, onde pescavam esturjões, que constituíam seu único alimento (os clãs do urso e do esturjão pertencem à mesma fratria). Um dia, três pássaros-trovão pousaram num banco rochoso, que se vê no lago Winnebago, no lugar chamado Fundo-do-Lago. Depois de se transformarem em homens, visitaram os ursos e combinaram com eles convocar vários animais, dos quais o mito precisa o local de nascimento ou de residência. Todos se puseram a caminho. Chegando a Green Bay, no lago Michigan, o lobo, que não sabia nadar, deveu a uma onda complacente o ser transportado para a outra margem. Como prova de gratidão, ele adotou a onda como um dos totens de seu clã. Um incidente análogo, que situam perto de Mackinaw, também às margens do lago Michigan, teve como resultado a associação do urso preto e da águia-calva. Foi igualmente em virtude de encontros fortuitos e de serviços prestados, que se estabeleceram relações entre outros clãs: alce, grou, cão, cervo, castor, etc. (Hoffman, Skinner I.)

Se o clã hopi da mostarda silvestre traz este nome ao mesmo tempo que o do carvalho, o do galo selvagem e o do guerreiro, é que, no curso de uma migração legendária, tentou-se estancar o pranto de uma criança, oferecendo-lhe folhas de mostarda e um galho de carvalho, colhidas e cortado em caminho; depois, encontrou-se um galo e em seguida um guerreiro. O clã do texugo e da borboleta é assim denominado porque seus ancestrs trouxeram com eles um homem-texugo, com quem haviam travado conhecimento, pouco antes de capturar uma borboleta, para distrair uma criança; mas a criança estava doente e foi o texugo que a curou com plantas medicinais. Os ancestrs do clã do coelho e do fumo acharam a planta e se encontraram com o animal; os do clã patki tomaram, inspirando-se nos acidentes do caminho, os nomes do lago, da nuvem, da chuva, da neve e da névoa. Em um lugar entre o local atual de Phoenix (Arizona) e o Pequeno Colorado, os ancestrs do clã do urso descobriram uma carcaça de urso, de onde o seu nome; mas um outro bando encontrou o couro, do qual pequenos roedores haviam arrancado o pêlo para atapar sua toca. Deste couro, fizeram correias e, desde então, o clã da correia e o clã do urso estão associados; um terceiro bando tomou o nome dos roedores e se aliou aos clãs precedentes. (Voth 4, Parsons.)

Passemos agora à América do Sul. Os bororos contam que se o sol e a lua pertencem ao clã badegeba da metade cera, é em virtude de uma disputa entre pai e filho, que se queriam apropriar dos nomes dos corpos celestes. Chegou-se a um ajuste que reservou ao pai os nomes de Sol e de Caminho-do-sol. O fumo pertence ao clã paiwe, porque um índio deste clã descobriu fortuitamente as folhas da solanácea no ventre de um peixe que ele limpava antes de cozinhar. O chefe do clã badegeba "preto" possuía, outrora, certas aves negras (*Phimosus infuscatus*) e vermelhas (*Ibis rubra*), mas seu colega badegeba "vermelho" roubou-as e foi preciso concordar com uma partilha, de acordo com a cor (Colbacchini).

Todos estes mitos de origem das denominações clânicas se parecem de tal forma, que é inútil citar exemplos provenientes de outras regiões do mundo, como a África, onde eles abundam também. Quais são, pois, seus caracteres comuns? Primeiro, uma concisão que não deixa lugar a digressões aparentes, muitas vezes ricas de um sentido oculto. Uma narração reduzida

aos contornos essenciais não retém, para o analista, nenhuma surpresa de reserva. Em segundo lugar, estes mitos são falsamente etiológicos (supondo que um mito o possa ser verdadeiramente), na medida em que o gênero de explicação que suscitam se reduz a uma exposição apenas modificada da situação inicial; sob este ponto de vista, apresentam um caráter redundante. Antes que etiológico, seu papel parece ser demarcativo: não explicam verdadeiramente uma origem e não designam uma causa; mas invocam uma origem ou uma causa (em si mesmas insignificantes) para realçar qualquer detalhe, ou para "marcar" uma espécie. Este detalhe, esta espécie adquirem um valor diferencial, não em função da origem particular que lhes é atribuída, mas do simples fato de que são dotados de uma origem, enquanto que outros detalhes e espécies não a têm. A história se introduz subrepticiamente na estrutura, sob forma modesta e quase negativa: não explica o presente, mas opera uma triagem entre os elementos do presente, outorgando, a alguns dentre eles somente, o privilégio de ter um passado. Por conseguinte, a pobreza dos mitos totêmicos provém de que cada um tem, exclusivamente, por função, estabelecer uma diferença como diferença: eles são as unidades constitutivas de um sistema. A questão da significação não se coloca no nível de cada mito, tomado isoladamente, mas no nível do sistema de que eles são os elementos.

Ora, reencontramos aqui um paradoxo, já discutido em outro capítulo⁽¹⁾: os sistemas que nos ocupam são, como sistemas, dificilmente "mitologizáveis", porque seu ser sincrônico virtual está empenhado num conflito incessante com a diacronia: por hipótese, os elementos do sistema estão aquém do mito, mas, por destino, o conjunto está sempre além; dir-se-ia que o mito corre atrás, para pegá-lo. Não o consegue senão excepcionalmente, porque o sistema é, constantemente, aspirado pela história; e quando se crê que ele o conseguiu, surge uma nova dúvida: as representações míticas corresponderão a uma estrutura atual, que modela a prática social e religiosa, ou traduzirão, simplesmente, a imagem fixa, por meio da qual os filósofos indígenas se dão a ilusão de fixar uma realidade que lhes foge? Por mais importantes que possam ter sido as descobertas de Marcel Griaule na África, pergunta-se frequentemente se elas dependem mais desta ou daquela interpretação.

(1) Cf. *supra*, pp. 89-96.

As mais antigas teorias sobre o totemismo estão como que infectadas por este paradoxo, que não souberam claramente formular. Se McLennan e, após ele Robertson, Smith e Frazer (iv, pp. 73-76, 264-265), sustentaram, com tanta convicção, que o totemismo era anterior à exogamia (proposição desprovida de sentido a nossos olhos), é porque este lhes parecia simplesmente denotativo, enquanto que suspeitavam do caráter sistemático da segunda; ora, o sistema não pode estabelecer-se senão entre elementos já denotados. Mas, para perceber também o totemismo como sistema, seria preciso situá-lo no contexto lingüístico, taxinômico, mítico e ritual, dos quais estes autores tinham começado por isolá-lo, ocupados que estavam em traçar os contornos de uma instituição arbitrária.

Com efeito, e como já mostramos, as coisas não são tão simples. A ambigüidade do totemismo é real, se a instituição imaginada na esperança de suprimi-la não o é. De fato, conforme o ponto de vista que se adota, o suposto totemismo apresenta, ou exclui, os caracteres de um sistema: é uma gramática votada a se deteriorar em léxico. Diferente dos outros sistemas de classificação, que são, sobretudo, *concebidos* (como os mitos) ou *postos em ação* (como os ritos), o totemismo é quase sempre *vivido*, isto é, adere a grupos concretos e a indivíduos concretos, porque é um *sistema hereditário de classificação* (1).

Desde logo, compreende-se que um conflito permanente apareça, entre o caráter estrutural da classificação e o caráter estatístico de seu suporte demográfico. Como um palácio arrastado por um rio, a classificação tende a dismantelar-se e suas partes se compõem, entre si, diversamente do que o teria querido o arquiteto, sob o efeito das correntes e das marés de quadratura, dos obstáculos e dos estreitos. No totemismo, por conseguinte, a função sobrepõe-se, inevitavelmente, à estrutura; o problema, que não cessou de apresentar aos teóricos, é o da relação entre a estrutura e o acontecimento. E a grande lição do totemismo é que a forma da estrutura pode, às vezes, sobreviver, quando a própria estrutura sucumbe ao acontecimento.

Há, pois, uma espécie de antipatia profunda entre a história e os sistemas de classificação. Isto explica, talvez, o que

(1) Sem dúvida certas formas de totemismo não são, falando propriamente, hereditárias; mas, mesmo nestes casos, o sistema é sustentado por homens concretos.

seríamos tentados a chamar o "vazio totêmico", já que, mesmo no estado de vestígios, tudo o que poderia evocar o totemismo parece notadamente ausente das áreas das grandes civilizações da Europa e da Ásia. A razão não será terem estas escolhido explicar-se a si próprias pela história e ser esta empresa incompatível com a que classifica as coisas e os seres (naturais e sociais) por meio de grupos finitos? As classificações totêmicas repartem, sem dúvida, seus grupos entre uma série original e uma série surgida: a primeira compreende as espécies zoológicas e botânicas, sob seu aspecto sobrenatural, a segunda, os grupos humanos sob seu aspecto cultural, e afirma-se que a primeira existia antes da segunda, tendo-a, de qualquer forma engendrado. Apesar disso, a série original continua a viver na diacronia, através das espécies animais e vegetais, paralelamente à série humana. As duas séries existem no tempo, mas nele elas desfrutam de um regime atemporal, já que, reais uma e outra, elas vão de conserva, permanecendo tais como eram no instante de sua separação. A série original está sempre pronta a servir de sistema de referência para interpretar, ou retificar, as mudanças que se produzem na série surgida. Teoricamente, se não praticamente, a história está subordinada ao sistema.

Mas, quando uma sociedade toma o partido da história, a classificação em grupos finitos torna-se impossível, porque a série surgida, em lugar de reproduzir uma série original, se confunde com ela, para formar uma série única da qual cada termo é surgido em relação ao que o precede e original em relação ao que o segue. Em vez de uma homologia dada, uma vez por todas, entre duas séries, cada uma, por sua conta, acabada e descontínua, postula-se uma evolução contínua, dentro de uma única série, que acolhe termos em número ilimitado.

Algumas mitologias polinésicas situam-se nesse ponto crítico, onde a diacronia predomina irrevogavelmente sobre a sincronia, tornando impossível a interpretação da ordem humana como uma projeção fixa da ordem natural, já que esta engendra a outra, que a prolonga, em lugar de refleti-la:

"Fogo e Água uniram-se e de seu casamento nasceram a terra, as rochas, as árvores e todo o resto. A siba lutou com o fogo e perdeu. O fogo lutou com as rochas, que venceram. As grandes pedras combateram as pequenas; estas foram vitoriosas. As pequenas pedras lutaram

com a erva e a erva alcançou a vitória. A erva lutou com as árvores, perdeu e as árvores ganharam. As árvores lutaram com as lianas, perderam e as lianas foram vitoriosas. As lianas apodreceram, os vermes nelas se multiplicaram e de vermes se transformaram em homens." (G. Turner, pp. 6-7.)

Este evolucionismo exclui toda síntese de tipo totêmico, porque as coisas e os seres naturais não oferecem o modelo estático de uma diversidade igualmente estática entre grupos humanos: ordenam-se como gênese de uma humanidade, da qual preparam o advento. Mas esta incompatibilidade suscita, por sua vez, um problema: se ela existe, como os sistemas classificatórios chegam a eliminar a história ou, quando isso é impossível, a integrá-la?

Sugerimos em outro lugar que a desastrosa distinção entre os "povos sem história" e os outros poderia ser vantajosamente substituída por uma distinção entre o que nós chamamos, para as necessidades da causa, as sociedades "frias" e as sociedades "quentes": umas procurando, graças às instituições que se dão, anular, de forma quase automática, o efeito que os fatores históricos poderiam ter sobre seu equilíbrio e sua continuidade; as outras, interiorizando resolutamente o movimento progressivo histórico, para dele fazer o motor de seu desenvolvimento. (Charbonnier, pp. 35-47; Lévi-Strauss 4, pp. 41-43.) Ademais é preciso distinguir vários tipos de encadeamentos históricos. Ainda estando em duração, alguns oferecem um caráter recorrente; assim o ciclo anual das estações, o da vida individual, ou o das trocas de bens e de serviços, dentro do grupo social. Estes encadeamentos não apresentam problema, porque se repetem periodicamente na duração, sem que sua estrutura seja, necessariamente, alterada; a finalidade das sociedades "frias" é fazer de forma que a ordem de sucessão temporal influa o menos possível sobre o conteúdo de cada um. Sem dúvida, só o conseguem imperfeitamente; mas é a norma que se fixam. Além de usarem processos que são mais eficazes do que querem admitir alguns etnólogos contemporâneos (Vogt), a verdadeira questão não é saber que resultados reais obtêm, mas que intenção durável as guia, porque a imagem que se fazem de si próprias é uma parte essencial de sua realidade.

A este respeito, é tão fastidioso quanto inútil empilhar argumentos para provar que toda sociedade está na história e que muda: é a própria evidência. Mas, encarniçando-se numa demonstração supérflua, arrisca-se a desconhecer que as sociedades humanas reagem de formas muito diferentes a esta comum condição: algumas a aceitam de bom ou de mau grado e, pela consciência que disso tomam, amplificam suas consequências (para elas mesmas e para as outras sociedades) em enormes proporções; outras (que por este motivo chamamos primitivas) querem ignorá-la e tentam, com uma habilidade que subestimamos, tornar tão permanentes quanto possíveis estados que consideram os "primeiros" de seu desenvolvimento.

Para que o consigam, não basta que suas instituições exerçam uma ação reguladora sobre os encadeamentos recorrentes, limitando a incidência dos fatores demográficos, amortizando os antagonismos que se manifestam dentro do grupo, ou entre grupos, enfim, perpetuando o quadro onde se desenrolam as atividades individuais e coletivas⁽¹⁾; é preciso também que estas cadeias de acontecimentos não-recorrentes e cujos efeitos se acumulam para produzir reviravoltas econômicas e sociais, sejam rompidas tão logo se formem, ou que a sociedade disponha de um processo eficaz para prevenir sua formação. Conhece-se este processo, que consiste, não em negar o devir histórico, mas em admiti-lo como uma forma sem conteúdo; há sempre um antes e um depois, mas sua única significação é a de refletir um ao outro. É assim que todas as atividades dos aranda

(1) No início de um estudo recente, G. BALANDIER anuncia com estrépito que está no tempo, para a ciência social, de "captar a sociedade na sua própria vida e no seu movimento progressivo". Depois do que descreve, de forma aliás muito pertinente, instituições cuja finalidade é, conforme seus próprios termos, "reagrupar" linhagens ameaçadas pela dispersão; "corrigir" seu esfacelamento; "lembrar" sua solidariedade; "estabelecer" uma comunicação com os ancestrais; "impedir" que os membros desunidos do clã se tornem estranhos uns aos outros; fornecer "um instrumento de proteção contra os conflitos"; "controlar" e "dominar" os antagonismos e os distúrbios, por meio de um ritual "minuciosamente regrado", que é "um fator de reforço das estruturas sociais e políticas". Ficar-se-á facilmente de acordo com ele, embora duvidando que ele próprio o esteja com suas premissas, para reconhecer que instituições, de que havia começado por contestar fossem baseadas em "relações lógicas" e "estruturas fixadas" (p. 23), demonstram, de fato, o "prevalhecimento da lógica social tradicional" (p. 33), e que "o sistema clássico revela, assim, durante um longo período, uma surpreendente capacidade 'assimiladora'" (p. 34). Em tudo só há de "surpreendente" a surpresa do autor.

setentrionais reproduzem as que, dizem, seus ancestrs totêmicos sempre praticaram:

"O ancestre gurra caça, mata e come perameles (*bandicoot*) e seus filhos continuam a dedicar-se à mesma busca. Os homens-larvas "witchetty" de Lukara passam cada dia de sua vida extraindo larvas das raízes das acácias... O ancestre *ragia* (ameixeira silvestre) se alimenta dessas bagas que não pára de amontoar num grande recipiente de madeira. O ancestre caranguejo continua sempre a levantar barragem após barragem através das ondas cujo curso segue; e não cessará nunca de arpoar os peixes (...) [mas, reciprocamente] (...) se se tratam os mitos dos aranda setentrionais como um todo, aí se encontrará a exposição detalhada de todas as formas de atividade a que se entregam ainda os indígenas da Austrália central. Através de seus mitos, percebe-se o indígena ligado a suas tarefas cotidianas; caçando, pescando, colhendo plantas silvestres, cozinhando e modelando diversos instrumentos. Todos estes trabalhos começaram com os ancestrs totêmicos; e, ainda neste domínio, o indígena respeita cegamente a tradição: permanece fiel às armas primitivas que usavam seus longínquos avós e a idéia de aperfeiçoá-las não lhe vem nunca ao espírito." (T. G. H. Strehlow, pp. 34-35.)

Preferimos este testemunho a todos aqueles, provenientes de outras regiões do mundo, que se poderiam citar no mesmo sentido, porque emana de um etnólogo nascido e criado entre os indígenas, que falava correntemente sua língua e lhes permaneceu profundamente ligado. Não se pode, pois, suspeitar de sua parte incompreensão nem malevolência. É-nos, sem dúvida, difícil (como a ele, se se acredita na continuação do seu texto) não julgar desfavoravelmente uma atitude que contradiz, de maneira flagrante, essa ávida necessidade de mudança que é própria de nossa civilização. Entretanto, a fidelidade tenaz a um passado concebido como modelo intemporal, antes do que como uma etapa do devir, não trai nenhuma carência moral ou intelectual; exprime um partido adotado consciente ou inconscientemente e cujo caráter sistemático é atestado, no mundo inteiro, por essa justificação, incansavelmente repetida, de cada técnica, de cada regra e de cada costume, por meio de um argumento único: os antepassados nos ensinaram. Como

para nós, em outros domínios, até uma época recente, a antigüidade e a continuidade são as bases da legitimidade. Mas esta antigüidade está fundada no absoluto, já que remonta à origem do mundo, e esta continuidade não admite orientação nem graus.

A história mítica oferece, pois, o paradoxo de ser simultaneamente desunida e unida em relação ao presente. Desunida, já que os primeiros ancestrs eram de outra natureza que a dos homens contemporâneos: aqueles foram criadores e estes são copistas; e unida porque, desde o aparecimento dos ancestrs, nada se passou além dos acontecimentos cuja recorrência apaga periodicamente a particularidade. Falta demonstrar como o pensamento selvagem consegue, não apenas sobrepor-se a esta dupla contradição, mas também a tirar dela a matéria de um sistema coerente, em que uma diacronia, de qualquer forma domada, colabora com a sincronia, sem o risco de que entre elas surjam novos conflitos.

Graças ao ritual, o passado "desunido" do mito se articula, de um lado com a periodicidade biológica e de estação, de outro lado com o passado "unido" que liga, ao longo das gerações, os mortos e os vivos. Este sistema sincro-diacrônico foi bem analisado por Sharp (p. 71), que classifica em três categorias os ritos das tribos australianas da península do cabo York. Os *ritos de controle* são positivos ou negativos; visam a aumentar ou restringir as espécies ou os fenômenos totêmicos, ora em benefício, ora em detrimento da coletividade, fixando a quantidade de espíritos ou de substância espiritual cuja liberação se permitirá, nos centros totêmicos estabelecidos pelos ancestrs em diversos pontos do território tribal. Os *ritos históricos*, ou comemorativos, recriam a atmosfera sagrada e benéfica dos tempos míticos — época do "sonho", dizem os australianos — a cujos protagonistas e grandes feitos refletem, como num espelho. Os *ritos de luto* correspondem a um processo inverso: em vez de confiar a homens vivos o encargo de personificar longínquos ancestrs, estes ritos asseguram a reconversão em ancestrs a homens que cessaram de viver. Vê-se, pois, que o sistema do ritual tem por função vencer e integrar três oposições: a da diacronia e da sincronia; a dos caracteres periódico ou aperiódico, que podem apresentar uma e outra; enfim, dentro da diacronia, a do tempo reversível e do tempo irreversível, já que, se bem que o presente e o passado sejam teoricamente distintos, os ritos históricos trans-

portam o passado para o presente, e os ritos de luto, o presente para o passado, e que os dois processos não são equivalentes: dos heróis míticos, pode dizer-se realmente que eles voltam, porque toda sua realidade está na sua personificação; mas os humanos morrem, de fato. Seja o esquema:



Na Austrália central, este sistema é completado, ou reforçado, pelo uso dos *churinga* ou *tjurunga*, que deu lugar a muitas especulações, antigas e recentes, mas que as considerações precedentes ajudam a explicar. Os ritos comemorativos e funerários postulam que, entre o passado e o presente, a passagem é possível nos dois sentidos; não fornecem a prova disso. Pronunciam-se sobre a diacronia, mas o fazem ainda em termos de sincronia, já que o simples fato de celebrá-los equivale a transformar o passado em presente. Concebe-se, portanto, que certos grupos tenham procurado reconhecer, sob uma forma tangível, o ser diacrônico da diacronia dentro da própria sincronia. É significativo, deste ponto de vista, que a importância dos *churinga* seja, sobretudo, grande entre os aranda ocidentais e setentrionais e que vá decrescendo, até se apagar completamente, à medida que se avança para o norte. De fato, nestes grupos aranda, o problema da relação entre diacronia e sincronia foi tornado ainda mais espinhoso, pelo fato de representarem os ancestrais totêmicos, não como heróis

individualizados, de quem todos os membros do grupo totêmico seriam descendentes diretos, à moda dos arabanna e dos warramunga (Spencer e Gillen, pp. 161-162), mas, sob a forma de uma multidão indistinta, que deveria excluir, em princípio, até a noção de continuidade genealógica. Com efeito, e como vimos num outro capítulo⁽¹⁾, tudo se passa, sob um certo ponto de vista, entre estes aranda, como se, antes de nascer, a cada indivíduo coubesse por sorte o ancestral anônimo de quem seria a reencarnação. Por causa, sem dúvida, do requinte de sua organização social, que prodigaliza à sincronia o benefício das distinções nítidas e das definições precisas, até a relação entre o passado e o presente lhes aparece em termos de sincronia. O papel dos *churinga* seria, assim, o de compensar o empobrecimento correlativo da dimensão diacrônica: eles são o passado materialmente presente e oferecem o meio de conciliar a individualização empírica e a confusão mítica.

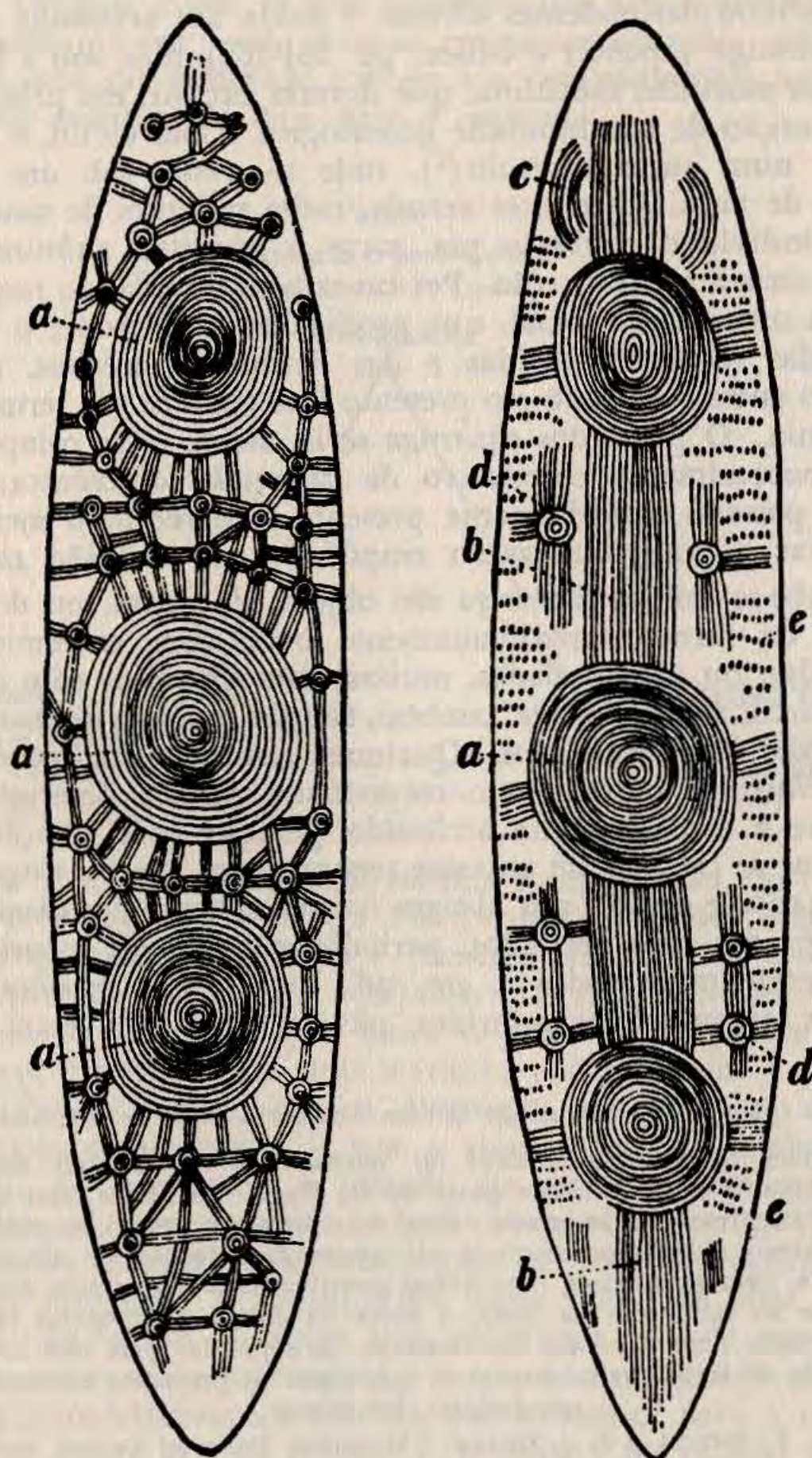
Sabe-se que os *churinga* são objetos de pedra, ou de madeira, de forma aproximadamente oval, com extremidades pontudas, ou arredondadas, muitas vezes gravados com sinais simbólicos; algumas vezes, também, simples pedaços de madeira, ou seixos não-trabalhados. Qualquer que seja sua aparência, cada *churinga* representa o corpo físico de um determinado ancestral e é solenemente atribuído, geração após geração, ao vivo que se crê ser este ancestral reencarnado. Os *churinga* são empilhados e ocultos nos abrigos naturais, longe dos caminhos freqüentados. São retirados, periodicamente, para inspeção e para serem manuseados e, em cada uma destas ocasiões, são polidos, engraxados e coloridos, não sem que lhes sejam diri-

FIG. 11 (pág. 274) — *Churinga* de um homem aranda do totem da rã.

Os grandes círculos concêntricos (a) representam três árvores célebres, que marcam o lugar totêmico, perto do rio Hugh. As linhas retas que os ligam (b) representam as grossas raízes, e as linhas curvas (c), as pequenas. Os pequenos círculos concêntricos (d) representam árvores de menor importância, com suas raízes, e as linhas pontilhadas (e) são traços deixados pelas rãs ao saltitarem na areia, à beira da água. As próprias rãs são representadas num dos lados do *churinga* (à esquerda) pela rede complicada de linhas (seus membros) que ligam os pequenos círculos concêntricos (os corpos).

(Segundo B. SPENCER e F. J. GILLEN, *The Native Tribes of Central Australia*, nova ed., Londres, 1938, pp. 145-147.)

(1) Cf. *supra*, p. 105.



gidas orações e encantamentos. Por seu papel e pelo tratamento que lhes é reservado, eles oferecem, assim, analogias surpreendentes com os documentos dos arquivos, que metemos em cofres, ou confiamos à guarda secreta dos notários, e que, de tempos em tempos, inspecionamos, com os cuidados devidos a coisas sagradas, para repará-los, se necessário, ou para confiá-los a pastas mais elegantes. E, em tais ocasiões, nós também recitamos, de bom grado, os grandes mitos, cuja lembrança é reavivada pela contemplação das páginas rasgadas e amareladas: fatos e gestos de nossos antepassados, história de nossas moradas, desde sua construção, ou sua primeira cessão.

Não é, pois, útil procurar, tão longe quanto o faz Durkheim a razão do caráter sagrado dos *churinga*: quando um costume exótico nos cativa, a despeito (ou por causa) de sua aparente singularidade, é que, geralmente, ele nos apresenta, como um espelho deformante, uma imagem familiar e que nós reconhecemos, confusamente, como tal, sem conseguir ainda identificá-la. Durkheim (pp. 167-174) queria que os *churinga* fossem sagrados, porque trazem a marca totêmica, gravada ou desenhada. Mas, a princípio, sabe-se hoje que isto nem sempre é verdadeiro: T. G. H. Strehlow assinala, entre os aranda setentrionais, *churinga* de pedra, mais preciosos que os outros, e que ele descreve como "objetos rudes e insignificantes, polidos grosseiramente, por terem sido esfregados uns contra os outros, durante as cerimônias" (p. 54); e, entre os aranda meridionais, ele viu *churinga*, que são "simples pedaços de madeira... que não trazem nenhum sinal, e revestidos de uma espessa camada de almagre e graxa, misturados" (p. 73). O *churinga* pode ser mesmo um seixo polido, uma pedra natural ou uma árvore (p. 95).

Por outro lado, e conforme a intenção mesmo de Durkheim, sua interpretação dos *churinga* deveria confirmar uma de suas teses fundamentais: a do caráter emblemático do totemismo. Sendo os *churinga* as coisas mais sagradas que conheciam os aranda, era preciso explicar este caráter por uma figuração emblemática do totem, para demonstrar que o totem representado é mais sagrado que o totem real. Mas, como já dissemos, não há totem real⁽¹⁾: o animal individual repre-

(1) Cf. *supra*, pp. 175-176.

"Entre os humanos, não há um chefe único que comande toda uma tribo, mas tantos chefes, quantos bandos; assim também as espécies ani-

senta o papel de significante, e o caráter sagrado prende-se, não a ele ou a seu ícone, mas ao significado de que estes indiferentemente fazem as vezes. Enfim, um documento não se torna sagrado pelo simples fato de trazer um selo de prestígio, como, por exemplo, o dos Arquivos Nacionais: traz o selo porque, primeiro, foi reconhecido sagrado; e, sem ele, continuaria a sê-lo.

Tampouco se pode dizer, seguindo outra interpretação, que Durkheim reduz, aliás, à precedente, que o *churinga* é o corpo do ancestre. Esta fórmula aranda, recolhida por C. Strehlow, deve ser tomada na sua acepção metafórica. Com efeito, o ancestre não perde o corpo, porque, no instante da concepção, abandona seu *churinga* (ou um deles), em benefício de sua próxima encarnação: o *churinga* traz, antes, a prova tangível de que o ancestre e seu descendente vivo são uma única carne. Senão, como poderia ser que, no caso de não se descobrir o *churinga* original, no lugar onde a mulher foi fecundada misticamente, se fabricasse outro, que lhe faz as vezes? Por este caráter probatório, os *churinga* parecem-se também com os documentos de arquivo, principalmente com os títulos de propriedade, que passam pelas mãos de todos os compradores sucessivos (e que podem ser reconstituídos, em caso de perda ou destruição), exceto que, aqui, se trata, não da detenção de um bem imóvel por um proprietário, mas de uma personalidade moral e física, por um usufrutuário. Aliás, e ainda que, para nós também, os arquivos constituam os mais preciosos e os mais sagrados de todos os bens, acontecenos, à moda aranda, confiar estes tesouros a grupos estranhos. E se enviamos o testamento de Luís XIV aos Estados Unidos da América, ou se estes nos emprestam a Declaração da Independência, ou o Sino da Liberdade, é a prova de que, conforme os próprios termos do informante aranda,

mais e vegetais não têm um patrono único; há patronos diferentes para cada localidade. Os patronos são sempre maiores que os outros animais ou plantas da mesma espécie, e, no caso das aves, dos peixes e dos quadrúpedes, são sempre de cor branca. Acontece, de tempos em tempos, que os índios os avistem e os matem, mas, o mais das vezes, eles se mantêm longe das vistas dos humanos. Como o fazia observar um velho índio, eles se parecem com o governo que se acha em Ottawa. Nunca um simples índio pôde ver "o governo". Envia-mo de repartição em repartição, de funcionário a funcionário, e cada um destes pretende, frequentemente, ser o "patrão"; mas o verdadeiro governo não é visto nunca: porque tem o cuidado de manter-se oculto." (JENNESS I, p. 61.)

"(...) estamos em paz com nossos vizinhos: porque não podemos pôr-nos a disputar nem entrar em conflito com gente que tem a guarda de nossos *tjurunga* e que confiou seus *tjurunga* a nossos cuidados." (T. G. H. Strehlow, p. 161.)

Mas, por que damos tanto valor a nossos arquivos? Os acontecimentos a que se referem são atestados independentemente e de mil formas: vivem no nosso presente e nos nossos livros; em si mesmos estão desprovidos de um sentido que só lhes vem de suas repercussões históricas e dos comentários que os explicam ligando-os a outros acontecimentos. Dos arquivos poder-se-ia dizer, parafraseando um argumento de Durkheim: no fim de contas, são pedaços de papel⁽¹⁾. Por pouco que todos tenham sido publicados, nada seria mudado no nosso conhecimento nem na nossa condição, se um cataclisma destruísse as peças autênticas. Apesar disso, sentiríamos esta perda como um mal irreparável que nos atinge o mais profundo do ser. E não seria sem motivo; se nossa interpretação dos *churinga* é exata, seu caráter sagrado prende-se à função de significação diacrônica, que são os únicos a assegurar, num sistema que, por ser classificatório, está completamente desenrolado numa sincronia, a qual consegue até assimilar-se a duração. Os *churinga* são as testemunhas palpáveis do período mítico: esse *alcheringa*, que na sua falta se poderia ainda conceber, mas que não mais seria fisicamente atestado. Assim também se perdêssemos nossos arquivos, nosso passado não seria, por isso, abolido: estaria privado do que seria tentado a chamar seu sabor diacrônico. Existiria ainda como passado; mas preservado apenas nas reproduções, nos livros, nas instituições, numa situação mesmo, todos contemporâneos ou recentes. Por conseguinte, ele também estaria desdobrado na sincronia.

A virtude dos arquivos é por-nos em contacto com a pura historicidade. Como já dissemos dos mitos de origem das denominações totêmicas, seu valor não se prende à significação intrínseca dos fatos evocados: estes podem ser insignificantes ou estar mesmo completamente ausentes, se se trata de um autógrafo de algumas linhas, ou de uma assinatura sem contexto. Que preço, entretanto, teria a assinatura de João Se-

(1) "(...) em si mesmos, os *churinga* são objetos de madeira e de pedra como tantos outros (...)" (DURKHEIM, p. 172.)

bastião Bach, para quem não ouve três compassos dele sem sentir bater o coração! Quanto aos próprios acontecimentos, dissemos que são atestados de outra forma do que pelos atos autênticos, e o são, de modo geral, melhor. Os arquivos trazem, pois, outra coisa: por um lado, constituem o acontecimento na sua contingência radical (já que apenas a interpretação, que dele não faz parte, pode fundá-lo numa razão); por outro lado, dão uma existência física à história, porque, neles apenas fica superada a contradição de um passado terminado e de um presente, em que ele sobrevive. Os arquivos são o ser encarnado da "acontecimentalidade".

Reencontramos, então, por este ângulo, dentro do pensamento selvagem, esta história pura, com a qual os mitos totêmicos já nos haviam confrontado. Não é inconcebível que alguns dos acontecimentos por eles relatados sejam reais, embora o quadro que pintam seja simbólico e deformado. (Elkin 4, p. 210.) Todavia, a questão não é essa, já que todo acontecimento histórico resulta, de modo geral, do recorte do historiador. Mesmo que a história mítica seja falsa, ela não deixa por isso de exhibir, no estado puro e sob a forma mais marcante (tanto mais, poder-se-ia dizer, que é falsa), os caracteres próprios do acontecimento histórico, que se prendem, por um lado, à sua contingência: o ancestral apareceu em tal lugar; foi aqui, depois lá; fez tal e tal gesto; por outro lado, a seu poder de suscitar emoções intensas e variadas:

"O aranda setentrional é preso a seu solo natal por todas as fibras de seu ser. Fala sempre de seu "lugar de nascimento" com amor e respeito. E hoje, as lágrimas lhe vêm aos olhos, quando evoca um sítio ancestral que o homem branco tenha, às vezes involuntariamente, profanado (...) O amor ao país, a nostalgia do país, aparecem também, constantemente, nos mitos que se referem aos ancestrais totêmicos." (T. G. H. Strehlow, pp. 30-31.)

Ora, este apego apaixonado ao torrão natal se explica, sobretudo, por uma perspectiva histórica:

"As montanhas, os riachos, as fontes e os charcos não são apenas para ele (o indígena) aspectos da paisagem belos ou dignos de atenção (...) Cada um foi a obra de um dos ancestrais, de quem ele descende. Na paisagem

que o cerca, lê a história da conduta dos seres imortais que venera; seres que, por um breve instante, podem ainda assumir a forma humana; seres, dos quais muitos lhe são conhecidos, por experiência direta, como pais, avós, irmãos, mães e irmãs. Todo o país é para ele como uma árvore genealógica antiga e sempre viva. Cada indígena concebe a história de seu ancestral totêmico como uma relação de seus próprios atos no começo dos tempos e na própria aurora da vida, quando o mundo, tal como se conhece hoje, estava ainda entregue a mãos todo-poderosas que o modelavam e o formavam." (*Ibid.*, pp. 30-31.)

Se for observado que estes acontecimentos e estes lugares são os mesmos que fornecem a matéria dos sistemas simbólicos, aos quais os capítulos anteriores foram consagrados, dever-se-á reconhecer que os povos ditos primitivos souberam elaborar métodos razoáveis para inserir, sob seu duplo aspecto de contingência lógica e de turbulência afetiva, a irracionalidade na racionalidade. Os sistemas classificatórios permitem, pois, integrar a história; mesmo, e principalmente, a que se poderia crer rebelde ao sistema. Porque é preciso não haver engano: os mitos totêmicos, que relatam, com compunção, incidentes fúteis e que se enternecem com a lembrança trazida por um nome especial de lugar, não recordam, relativamente à história, senão a pequena: a dos mais apagados cronistas. As mesmas sociedades, cuja organização social e normas de casamento requerem, para sua interpretação, o esforço dos matemáticos, e cuja cosmologia surpreende os filósofos, não vêem descontinuidade entre as altas especulações a que se entregam nestes domínios e uma história, que não é a dos Burckhardt ou dos Spengler, mas a dos Lenôtre e dos La Force. Considerado sob esta luz, o estilo dos aquarelistas aranda parecerá, talvez, menos insólito. E nada se parece mais, em nossa civilização, às peregrinações que os iniciados australianos fazem, periodicamente, aos lugares sagrados, conduzidos por seus sábios, que nossas visitas-conferências às casas de Goethe, ou de Vitor Hugo, cujos móveis nos inspiram emoções tão vivas quanto arbitrárias.

De resto, como sucede com os *churinga*, o essencial não é que a cama de Van Gogh seja exatamente aquela em que se afirma ter ele dormido: tudo o que o visitante espera é que lhe mostrem.

CAPÍTULO 9

História e dialética

No decurso deste trabalho, permitimo-nos, não sem segunda intenção, fazer uso de alguns termos tomados de empréstimo ao vocabulário de Jean-Paul Sartre. Queríamos, assim, levar o leitor a se propor um problema, cuja discussão servirá de entrada na matéria para nossa conclusão: em que medida um pensamento que sabe e que quer ser, ao mesmo tempo, anedótico e geométrico, pode ainda ser chamado dialético? O pensamento selvagem é totalizante; de fato, ele pretende ir bem mais longe, neste sentido, do que Sartre o faculta à razão dialética, pois, num extremo, esta deixa fugir a serialidade pura (cuja integração acabamos de ver alcançada pelos sistemas classificatórios) e, no outro extremo, exclui o esquematismo, onde estes mesmos sistemas encontram seu coroamento. Pensamos que, nesta intransigente recusa do pensamento selvagem de que nada de humano (e, mesmo, de vivo) lhe possa permanecer estranho, a razão dialética descobre seu verdadeiro princípio. Mas, fazemos dela uma idéia muito diferente da de Sartre.

Quando se lê a *Crítica*, é difícil deixar de sentir que o autor hesita entre duas concepções da razão dialética. Ora ele opõe razão analítica e razão dialética como se opusesse o erro e a verdade, se não mesmo, o diabo e o bom Deus; ora as duas razões aparecem complementares: caminhos diferentes, que conduzem às mesmas verdades. Além de a primeira concepção desacreditar o saber científico e chegar mesmo a sugerir a impossibilidade de uma ciência biológica, ela contém, também, um curioso paradoxo, porque a obra intitulada *Crítica da razão dialética* é o resultado do exercício, pelo autor, de sua própria razão analítica: ele define, distingue, classifica e opõe. Este

tratado filosófico não é de outra natureza que as obras que discute e com as quais empreende o diálogo, mesmo que seja para condená-las. Como a razão analítica poderia aplicar-se à razão dialética e pretender fundá-la, se elas se definissem por caracteres mutuamente exclusivos? O segundo partido apresenta o flanco a outra crítica: se razão dialética e razão analítica chegam, finalmente, aos mesmos resultados, e se suas verdades respectivas se confundem numa verdade única, em virtude de que seriam colocadas em oposição, e, sobretudo, como proclamar a superioridade da primeira sobre a segunda? Num caso, o empreendimento de Sartre parece contraditório; parece supérfluo, no outro.

Como se explica o paradoxo e por que se pode dele escapar? Nas duas hipóteses, entre as quais hesita, Sartre atribui à razão dialética uma realidade *sui generis*; ela existe independentemente da razão analítica, seja como sua antagonista, seja como sua complementar. Se bem que nossa reflexão, sobre uma e outra, tenha seu ponto de partida em Marx, parece-me que a orientação marxista conduz a visão diferente: a oposição entre as duas razões é relativa, não absoluta; corresponde a uma tensão, dentro do pensamento humano, que subsistirá talvez indefinidamente de fato, mas que não está baseada em direito. Para nós, a razão dialética é sempre constituinte; é a passarela, sem cessar prolongada e melhorada, que a razão analítica lança sobre um abismo, do qual não percebe a outra borda, mesmo sabendo que ela existe, e que deva, constantemente, afastar-se. O termo razão dialética encobre, assim, os esforços perpétuos que a razão analítica deve fazer para reformar-se, se pretende levar em conta a linguagem, a sociedade e o pensamento; e a distinção entre as duas razões não se baseia, aos nossos olhos, senão no desvio temporário que separa a razão analítica da inteligência da vida. Sartre chama de razão analítica a razão preguiçosa; chamamos dialética a mesma razão, mas corajosa: arqueada pelo esforço exercido para sobrepujar-se.

No vocabulário de Sartre, definimo-nos, pois, como materialista transcendental e como esteta. Materialista transcendental (p. 124), já que a razão dialética não é, para nós, *mais do que* a razão analítica e isso sobre que se basearia a originalidade absoluta de uma ordem humana, mas *qualquer coisa a mais na* razão analítica: sua condição requerida, para que ouse empreender a resolução do humano em não-humano. Es-

teta, já que Sartre aplica este termo a quem pretende estudar os homens como se fossem formigas (p. 183). Mas, além de esta atitude nos parecer a de todo homem de ciência, desde que agnóstico, ela quase não é comprometedora, porque as formigas, com suas cogumeleiras artificiais, sua vida social e suas mensagens químicas, já oferecem uma resistência suficientemente coriácea aos cometimentos da razão analítica... Aceitamos, pois, a qualificação de esteta, por acreditarmos que a última finalidade das ciências humanas não é constituir o homem, mas dissolvê-lo. O valor eminente da etnologia é o de corresponder à primeira etapa de um processo que comporta outras: para além da diversidade empírica das sociedades humanas, a análise etnográfica quer atingir invariantes que se situam, às vezes, mostra-o o presente trabalho, nos pontos mais imprevistos. Rousseau (2, cap. VIII) o havia pressentido, com sua clarividência habitual: "Quando se quer estudar os homens, é preciso olhar perto de si; mas, para estudar o homem, é preciso aprender a dirigir a vista para longe; é preciso, primeiro, observar as diferenças para descobrir as propriedades." Todavia, não seria bastante reabsorver humanidades particulares numa humanidade geral; esta primeira empresa esboça outras, que Rousseau não teria de tão boa mente admitido e que incumbem às ciências exatas e naturais; reintegrar a cultura na natureza, e, finalmente, a vida no conjunto de suas condições físico-químicas⁽¹⁾.

Mas, a despeito da feição voluntariamente brutal dada a nossa tese, não perdemos de vista que o verbo "dissolver" não implica absolutamente (e mesmo exclui) a destruição das partes constitutivas do corpo submetido à ação de outro corpo. A solução de um sólido num líquido modifica o arranjo das moléculas do primeiro; oferece também, com frequência, um meio eficaz de pô-las de reserva, para recuperá-las, se necessário, e para melhor estudar suas propriedades. As reduções que encaramos não serão, pois, legítimas nem mesmo possíveis, senão sob duas condições, das quais a primeira é a de não empobrecer os fenômenos submetidos à redução e de ter a certeza de que, previamente, se reuniu em torno de cada um tudo o que contribui para sua riqueza e para sua originalidade distintivas:

(1) A oposição entre natureza e cultura, sobre a qual, outrora, insistimos (I, cap. I e II) nos parece, hoje, oferecer um valor principalmente metodológico.

porque de nada serviria empunhar um martelo, se fosse para bater ao lado do prego.

Em segundo lugar, deve-se estar preparado para ver cada redução alterar completamente a idéia preconcebida que se possa fazer do nível, qualquer que seja, que se experimente alcançar. A idéia de uma humanidade geral, à qual conduz a redução etnográfica, não terá mais nenhuma ligação com a que havia sido feita antes. E no dia em que se chegar a compreender a vida como uma função da matéria inerte, será para descobrir que esta possui propriedades bem diferentes das que se lhe atribuíam anteriormente. Não se poderia, pois, classificar os níveis de redução em superiores e inferiores, já que é preciso, ao contrário, esperar que, pelo efeito da redução, o nível tido como superior comunique, retroativamente, algo de sua riqueza ao nível inferior, ao qual o terão reduzido. A explicação científica não consiste na passagem da complexidade à simplicidade, mas na substituição de uma complexidade mais inteligível a uma outra, que o era menos.

Na nossa perspectiva, por conseguinte, o eu não se opõe mais ao outro do que o homem se opõe ao mundo: as verdades aprendidas através do homem são "do mundo" e são importantes por este fato⁽¹⁾. Compreende-se, então, que achássemos na etnologia o princípio de toda pesquisa, enquanto que, para Sartre, ela apresenta um problema, sob a forma de embaraço a superar, ou de resistência a reduzir. E, com efeito, que se pode fazer dos povos "sem história", quando se definiu o homem pela dialética e a dialética pela história? Às vezes, Sartre parece tentado a distinguir duas dialéticas: a "verdadeira", que seria a das sociedades históricas, e uma dialética repetitiva e de curto prazo, que ele concede

(1) Isto é até verdadeiro das verdades matemáticas, a respeito das quais um lógico contemporâneo escreveu, entretanto: "Pode-se hoje quase considerar, como uma opinião comum dos matemáticos, a idéia de que os enunciados da matemática pura nada exprimem sobre a realidade." (HEYTING, p. 71.) Mas os enunciados da matemática refletem, pelo menos, o funcionamento livre do espírito, isto é, a atividade das células do córtex cerebral, relativamente libertadas de toda pressão exterior, e obedecendo, apenas, a suas próprias leis. Como o espírito também é uma coisa, o funcionamento desta coisa nos instrui sobre a natureza das coisas: mesmo a reflexão pura se resume em uma interiorização do cosmo. Sob uma forma simbólica, ilustra a estrutura do de-fora: "A lógica e a logística são ciências empíricas, que pertencem mais à etnografia do que à psicologia." (BETH, p. 151.)

às sociedades ditas primitivas, ainda que a colocando muito perto da biologia; expõe, assim, todo seu sistema, já que, pelo viés da etnografia, que é, incontestavelmente, uma ciência humana e que se consagra ao estudo dessas sociedades, a ponte demolida, com tanto encarniçamento, entre o homem e a natureza, encontrar-se-ia subrepticiamente restabelecida. Ou então Sartre se resigna a enfileirar, ao lado do homem, uma humanidade "mirrada e disforme" (p. 203); mas, não sem insinuar que seu ser da humanidade não lhe pertence como próprio e que é função de que seja tomado como encargo da humanidade histórica: seja que, na situação colonial, a primeira tenha começado a interiorizar a história da segunda; seja que, graças à própria etnologia, a segunda dispensa a bênção de um sentido a uma primeira humanidade, que não o tinha. Nos dois casos, deixa-se escapar a prodigiosa riqueza e a diversidade dos costumes, das crenças e dos hábitos; esquece-se que, a seus próprios olhos, cada uma das dezenas, ou das centenas de milhares de sociedades que coexistiram na terra, ou que se sucederam desde que o homem nela fez sua aparição, se prevaleceu de uma certeza moral — semelhante à que podemos, nós próprios, invocar — para proclamar que nela — fosse ela reduzida a um pequeno bando nômade, ou a um lugarejo perdido no coração das florestas — se condensavam todos os sentidos e a dignidade de que é suscetível a vida humana. Mas, seja entre elas seja entre nós, é preciso bastante egocentrismo e ingenuidade, para crer que o homem está, todo inteiro, refugiado em um só dos modos históricos ou geográficos de seu ser, enquanto que a verdade do homem reside no sistema de diferenças e de propriedades comuns desses modos.

Quem começa por instalar-se nas supostas evidências do eu, daí não sai mais. O conhecimento dos homens parece, às vezes, mais fácil aos que se deixam prender na armadilha da identidade pessoal. Mas eles, assim, se fecham a porta do conhecimento do homem: toda pesquisa etnográfica tem seu princípio nas "confissões" escritas, ou inconfessadas. De fato, Sartre torna-se cativo de seu *Cogito*: o de Descartes permitia ter acesso ao universal, mas com a condição de permanecer psicológico e individual; sociologizando o *Cogito*, Sartre troca apenas de prisão. Daí em diante, o grupo e a época de cada indivíduo far-lhe-ão as vezes de consciência intemporal. Também, a mira, que Sartre faz sobre o mundo e sobre o homem, oferece essa estreiteza pela qual se apraz reconhecer tradicio-

nalmente as sociedades fechadas. Sua insistência para traçar uma distinção entre o primitivo e o civilizado, com grande reforço de contrastes gratuitos, reflete, de uma forma apenas mais matizada, a oposição fundamental que postula entre o eu e o outro. E, contudo, na obra de Sartre, esta oposição não é formulada de maneira muito diferente da que faria um selvagem melanésio, enquanto que a análise do prático-inerte restaura, muito ingenuamente, a linguagem do animismo⁽¹⁾.

Descartes, que queria criar uma física, isolava o Homem da Sociedade. Sartre, que pretende criar uma antropologia, isola sua sociedade das outras sociedades. Entrincheirado no individualismo e no empirismo, um *Cogito* — que quer ser ingênuo e bruto — perde-se nos impasses da psicologia social. Pois é evidente que as situações a partir das quais Sartre procura depreender as condições formais da realidade social: greve, luta de box, jogo de futebol, fila numa parada de ônibus, são todos incidentes secundários da vida em sociedade; elas não podem, por conseguinte, servir para desvendar seus fundamentos.

Para o etnólogo, esta axiomática tão afastada da sua é tanto mais decepcionante, quanto ele se sente muito próximo de Sartre, cada vez que este se aplica, com uma arte incomparável, a captar, no seu movimento dialético, uma experiência social, atual ou antiga, mas interior a nossa cultura. Ele faz, então, o que todo etnólogo experimenta fazer para culturas diferentes: pôr-se no lugar dos homens que nelas vivem, compreender-lhes as intenções no seu princípio e no seu ritmo, perceber uma época ou uma cultura como um conjunto significativo. A este respeito, podemos, muitas vezes, tomar lições dele; mas elas têm um caráter prático, não teórico. Pode ser que para alguns historiadores, sociólogos e psicólogos, a exigência de totalização seja uma grande novidade. Para os etnólogos, ela é corriqueira, desde que Malinowski a ensinou a eles. Mas as insuficiências de Malinowski nos ensinaram também que aí não residia o final da explicação; esta começa

(1) É precisamente porque se encontram todos estes aspectos do pensamento selvagem na filosofia de Sartre, que ela nos parece incapaz de julgá-lo: pelo simples fato de oferecer-lhe o equivalente, ela o exclui. Para o etnólogo, ao contrário, esta filosofia representa (como todas as outras) um documento etnográfico de primeira ordem, cujo estudo é indispensável se se quer compreender a mitologia de nosso tempo.

apenas quando chegamos a constituir nosso objeto. O papel da razão dialética é o de pôr as ciências humanas de posse de uma realidade que só ela é capaz de lhes fornecer, mas que o esforço propriamente científico se resume em decompor, depois em recompor, seguindo um outro plano. Embora rendendo homenagem à fenomenologia de Sartre, só esperamos nela encontrar um ponto de partida, não um ponto de chegada.

E isso não é tudo. É preciso que a razão dialética não se deixe levar por seu impulso e que o processo, que nos leva à compreensão de uma realidade diferente, atribua a esta, além de seus próprios caracteres dialéticos, os que procedem mais do processo que do objeto: do fato de todo conhecimento do outro ser dialético, não resulta que o todo do outro seja integralmente dialético. A força de fazer da razão analítica uma anticompreensão, Sartre chega, muitas vezes, a lhe recusar toda realidade como parte integrante do objeto de compreensão. Este paralogismo é já aparente na sua forma de invocar uma história cuja dificuldade está em descobrirmos se é essa história que os homens fazem sem saber; ou a história dos homens, tal como os historiadores a fazem, sabendo-o; ou, enfim, a interpretação, pelo filósofo, da história dos homens, ou da história dos historiadores. Mas a dificuldade torna-se ainda maior quando Sartre experimenta explicar como vivem e pensam, não os atuais ou os antigos membros de sua própria sociedade, mas os das sociedades exóticas.

Ele crê, com razão, que seu esforço de compreensão só tem possibilidade de se realizar com a condição de ser dialético; e conclui, erradamente, que a relação, com o pensamento indígena, do conhecimento que dele tem, é a de uma dialética constituída para com uma dialética constituinte, retomando, assim, por sua conta, por um atalho imprevisto, todas as ilusões dos teóricos da mentalidade primitiva. Que o selvagem possua "conhecimentos complexos" e seja capaz de análise e de demonstração, parece-lhe menos suportável ainda que a um Lévy-Bruhl. Do indígena de Ambrym, tornado célebre pela obra de Deacon e que sabia demonstrar ao pesquisador o funcionamento de suas regras de casamento e de seu sistema de parentesco, traçando um diagrama na areia (aptidão de forma alguma excepcional, já que a literatura etnográfica contém muitas observações semelhantes), Sartre afirma: "Resulta naturalmente que esta construção não é um pensamento: é um

trabalho manual, controlado por um conhecimento sintético que não exprime" (p. 505). Seja; mas, então, seria preciso dizer o mesmo do professor da Escola Politécnica que faz, no quadro, uma demonstração, pois todo etnógrafo capaz de compreensão dialética está intimamente persuadido de que a situação é exatamente a mesma, nos dois casos. Convir-se-á, portanto, que toda razão é dialética, o que estamos, de nossa parte, pronto a admitir, já que a razão dialética nos aparece como a razão analítica em marcha; mas a distinção entre as duas formas, que é a base do empreendimento de Sartre, terá ficado sem objeto.

Devemos confessá-lo hoje: sem o querer e sem o prever, favorecemos essas interpretações falíveis, ao parecer, demasiadas vezes, nas *Estruturas elementares do parentesco*, estar à procura de uma gênese inconsciente da permuta matrimonial. Seria preciso distinguir ainda mais, entre a permuta, tal como se exprime espontânea e imperiosamente na *praxis* dos grupos, e as regras conscientes e premeditadas, por meio das quais estes mesmos grupos — ou seus filósofos — se põem a codificá-la e a controlá-la. Se há um ensinamento a tirar das pesquisas etnográficas destes últimos vinte anos, é que este segundo aspecto é muito mais importante do que os observadores — vítimas da mesma ilusão que Sartre — tinham, geralmente, suspeitado. Devemos, então, como Sartre preconiza, aplicar a razão dialética no conhecimento de sociedades nossas e outras. Mas, sem perder de vista que a razão analítica conserva um lugar considerável em todas e que, já que está nelas, o processo que seguimos deve também permitir encontrá-la.

Mas, mesmo que ela aí não estivesse, não se vê como seria melhorada por isso a posição de Sartre, porque, nesta hipótese, as sociedades exóticas nos poriam frente à frente apenas, com mais generalidade do que as outras, a uma teleologia inconsciente que, embora histórica, escapa por completo à história humana: aquela, cuja lingüística e psicanálise nos patenteiam certos aspectos e que se baseia no jogo combinado de mecanismos biológicos (estrutura do cérebro, lesões, secreções internas) e psicológicos. Aí, parece-nos, está "o osso" — para retomar uma expressão de Sartre — que sua crítica não consegue quebrar. Aliás, ela não tem esta preocupação e eis a mais grave censura que se lhe possa fazer. Porque a língua não consiste, nem na razão analítica dos antigos gramáticos, nem na

dialética constituída da lingüística estrutural, nem na dialética constituinte da *praxis* individual defrontada com o práctico-inerte, já que todas três a supõem. A lingüística nos põe em presença de um ser dialético e totalizante, mas exterior (ou inferior) à consciência e à vontade. Totalização não-reflexiva, a língua é uma razão humana que tem suas razões, e que o homem não conhece. E, se nos objetam que, apenas, ela é assim para o indivíduo que a interioriza a partir da teoria lingüística, responderemos que, a este sujeito, que é um sujeito *falante*, esta escapatória deve ser recusada: porque a mesma evidência, que lhe revela a natureza da língua, lhe revela também que ela era assim quando não a conhecia, pois já se fazia compreender, e que continuará tal qual, amanhã, sem que ele o saiba, uma vez que seu discurso nunca resultou, nem resultará nunca de uma totalização consciente das leis lingüísticas. Mas se, como sujeito falante, o homem pode encontrar sua experiência apodítica numa totalização outra, não se vê por que, como sujeito vivente, a mesma experiência lhe seria inacessível em outros seres, não necessariamente humanos, mas vivos.

Este método poderia também reivindicar o nome de "progressivo-regressivo"; de fato, o que Sartre descreve com este termo não é nada além do método etnológico, tal como o praticam os etnólogos há longos anos. Mas Sartre o restringe a seu processo preliminar. Porque nosso método não é simplesmente progressivo-regressivo: ele o é duas vezes. Numa primeira etapa, observamos o dado vivido, analisamo-lo no presente, procuramos captar seus antecedentes históricos, tão longe quanto possamos mergulhar no passado, depois trazemos à superfície todos estes fatos, para integrá-los numa totalidade significativa. Então, começa a segunda etapa, que renova a primeira em outro plano e em outro nível: esta coisa humana interiorizada, que nos aplicamos a prover de toda sua riqueza e de toda sua originalidade, fixa, somente, à razão analítica a distância a vencer, o impulso a tomar, para superar a separação entre a complexidade sempre imprevisível deste novo objeto e os meios intelectuais de que dispõe. É preciso, então, que como razão dialética, ela se transforme com a esperança de que uma vez tornada flexível, dilatada e fortificada, por ela este objeto imprevisível será reduzido a outros, esta totalidade original fundida em outras totalidades, e que assim exaltada, pouco a pouco, sobre o amontoado de suas conquistas, a razão dialética perceberá outros horizontes e outros objetos. Sem

dúvida, o processo se perderia se, a cada etapa, e principalmente quando se acredita chegado ao termo, não estivesse em condições de voltar sobre seus passos e de se dobrar sobre si mesmo, para conservar o contacto com a totalidade vivida, que lhe serve, ao mesmo tempo, de fim e de meio. Nesse retorno sobre si mesmo em que Sartre encontra uma demonstração, vemos, antes, uma verificação, já que, aos nossos olhos, o ser-consciente do ser apresenta um problema de cuja solução não é possuidor. A descoberta da dialética submete a razão analítica a uma exigência imperativa: a de explicar também a razão dialética. Esta exigência permanente obriga, sem cessar, a razão analítica a estender seu programa e a transformar sua axiomática. Mas a razão dialética não pode justificar-se nem explicar a razão analítica.

Objetar-nos-ão que esta ampliação é ilusória, porque se acompanha sempre de uma passagem ao menor sentido. Deixaríamos, assim, a presa pela sombra, o claro pelo obscuro, o evidente pelo conjectural, a verdade pela ficção científica. (Sartre, p. 129.) Ainda seria preciso que Sartre pudesse demonstrar que ele próprio escapa a este dilema, inerente a todo esforço de explicação. A verdadeira questão não é saber se, procurando compreender, ganha-se ou se perde sentido, mas se o sentido que se preserva vale mais do que aquele a que se tem a sabedoria de renunciar. A este respeito, parece-nos que, da lição combinada de Marx e de Freud, Sartre só reteve a metade. Eles nos ensinaram que o homem só tem sentido com a condição de colocar-se no ponto de vista do sentido; até aí, estamos de acordo com Sartre. Mas é preciso acrescentar que *este sentido nunca é o bom*: as superestruturas são atos falhos que, socialmente, *tiveram êxito*. É, portanto, vão indagar do mais verdadeiro sentido a obter da consciência histórica. Isto que Sartre chama razão dialética é somente a reconstrução pelo que ele chama razão analítica, de processos hipotéticos, dos quais é impossível saber — exceto para aquele que os realiza sem neles pensar — se têm qualquer relação com o que deles Sartre nos diz, e que, no caso afirmativo, seriam definíveis somente em termos de razão analítica. Assim, terminamos no paradoxo de um sistema que invoca o critério da consciência histórica para distinguir os "primitivos" dos "civilizados", mas que — ao contrário do que pretende — é, ele próprio, a-histórico: não nos oferece uma imagem concreta da história, mas um esquema abstrato dos homens a fazer uma história tal que

se possa manifestar no seu devir sob a forma de uma totalidade sincrônica. Situa-se, pois, frente à história, como os primitivos frente ao eterno passado: no sistema de Sartre, a história exerce, muito precisamente, o papel de um mito.

Com efeito, o problema apresentado pela *Crítica da razão dialética* pode reduzir-se a este: em que condições o mito da Revolução Francesa é possível? E estamos prontos a admitir que, para que o homem contemporâneo possa plenamente desempenhar o papel de agente histórico, ele deve crer neste mito, e que a análise de Sartre isola, admiravelmente, o conjunto de condições formais indispensáveis para que este resultado seja assegurado. Mas daí não decorre que este sentido, por ser o mais rico (e, portanto, o mais próprio para inspirar a ação prática), seja o mais verdadeiro. Aqui, a dialética volta-se contra si mesma: esta verdade é de situação e se tomarmos nossas distâncias em relação a esta situação — como é dever do cientista fazê-lo — o que aparecia como verdade vivida começará, primeiro, por embaralhar-se e acabará por desaparecer. O homem dito da esquerda agarra-se ainda a um período da história contemporânea que lhe dispensava o privilégio de uma congruência entre os imperativos práticos e os esquemas de interpretação. Talvez esta idade de ouro da consciência histórica esteja terminada; e que se possa, ao menos, conceber esta eventualidade, prova que se trata, apenas, de uma situação contingente, como poderia ser a focagem fortuita de um instrumento óptico, do qual a objetiva e o foco se movimentassem uma relativamente ao outro. Estamos ainda “em dia” com a Revolução Francesa; mas estaríamos com a Fronda, se tivéssemos vivido antes. E, como já é o caso para a segunda, a primeira deixará breve de nos oferecer uma imagem coerente, pela qual se possa modelar nossa ação. O que ensina, com efeito, a leitura de Retz, é a impotência do pensamento para extrair um esquema de interpretação, a partir de acontecimentos distanciados.

A primeira vista, parece, não há hesitação: de um lado os privilegiados, do outro, os humildes e os explorados; como poderíamos vacilar? Somos frondistas. Contudo, o povo parisiense é manobrado pelas casas nobres, cuja única finalidade é tratar de seus problemas com o Poder, e por uma metade da família real, que desejaria despossuir a outra. E eis-nos aqui, já meio frondistas. Quanto à Corte, refugiada em Saint-Germain, aparece, primeiro, como uma facção de inúteis, ve-

getando em seus privilégios, saciando-se de exações e de usura, às custas da coletividade. Não: ela tem, apesar de tudo, uma função, pois detém a força militar; ela dirige a luta contra os estrangeiros, esses espanhóis que os frondistas não têm medo de convidar para invadir o país, para impor suas vontades a essa mesma Corte, defensora da Pátria. Mas a balança pende, ainda uma vez, no outro sentido: juntos, frondistas e espanhóis formam o partido da paz; o príncipe de Condé e a Corte só procuram aventuras guerreiras. Nós somos pacifistas e voltamos a ser frondistas. E, entretanto, as ações militares da Corte e de Mazarino não aumentaram a França até os seus atuais limites, fundando o Estado e a Nação? Sem elas, não seríamos o que somos. Eis-nos, novamente, do outro lado.

Basta, portanto, que a história se afaste de nós no tempo, ou que nós nos afastemos dela pelo pensamento, para que deixe de ser interiorizável e perca sua inteligibilidade, ilusão que se prende a uma interioridade provisória. Mas não nos façam dizer que o homem pode, ou deve, livrar-se desta interioridade. Não está em seu poder fazê-lo e a sabedoria consiste, para ele, em olhar-se vivê-la, embora sabendo (mas em outro registro) que o que vive, tão completa e intensamente, é um mito, que aparecerá como tal aos homens de um século próximo, que aparecerá como tal a ele próprio, daqui a alguns anos, e que, aos homens de um próximo milênio, não aparecerá, absolutamente. Todo sentido é jurisdicionado de um sentido menor, que lhe dá seu mais alto sentido; e se esta regressão resulta, finalmente, em reconhecer “uma lei contingente, da qual apenas se pode dizer: *é assim* e não de outra forma” (Sartre, p. 128), esta perspectiva nada tem de alarmante para um pensamento a que não angustia nenhuma transcendência, ainda que sob forma larvada. Porque o homem teria obtido tudo o que poderia razoavelmente desejar se, com a simples condição de inclinar-se ante esta lei contingente, conseguísse determinar sua forma prática e situar todo o resto num meio de inteligibilidade.

*

Entre os filósofos contemporâneos, Sartre não é, certamente, o único a valorizar a história em detrimento das outras ciências humanas e a fazer dela uma concepção quase mística.

O etnólogo respeita a história, mas não lhe dá um valor privilegiado. Ele a concebe como uma pesquisa complementar à sua: uma abre o leque das sociedades humanas no tempo, a outra, no espaço. E a diferença é menor ainda do que parece, já que o historiador se esforça em restituir a imagem das sociedades desaparecidas, tais quais foram nos instantes que, para elas, correspondiam ao presente; enquanto que o etnógrafo faz o melhor que pode para reconstruir etapas históricas que precederam, no tempo, as formas atuais.

Esta relação de simetria entre a história e a etnologia parece ser rejeitada pelos filósofos, que contestam, implícita ou explicitamente, que o desenrolar no espaço e a sucessão no tempo ofereçam perspectivas equivalentes. Dir-se-ia que, a seus olhos, a dimensão temporal goza de um prestígio especial, como se a diacronia criasse um tipo de inteligibilidade, não apenas superior ao que traz a sincronia, mas, sobretudo, de ordem mais especificamente humana.

É fácil explicar, se não de justificar, esta opção: a diversidade das formas sociais, que a etnologia capta desdobradas no espaço, oferece o aspecto de um sistema descontínuo; ora, nós nos imaginamos que, graças à dimensão temporal, a história nos restitui, não estados separados, mas a passagem de um estado a outro, sob uma forma contínua. E como acreditamos, nós próprios, apreender nosso devir pessoal como uma mudança contínua, parece-nos que o conhecimento histórico vem ao encontro da evidência do sentido íntimo. A história não se contentaria com nos descrever os seres em exterioridade, ou da melhor maneira possível, com fazer-nos penetrar, por fulgurações intermitentes, interioridades que seriam tais cada uma por sua conta, ainda que permanecendo exteriores umas às outras: ela nos faria alcançar, fora de nós, o próprio ser da mudança.

Haveria muito que dizer sobre esta suposta continuidade totalizadora do eu, na qual vemos uma ilusão mantida pelas exigências da vida social — reflexo, por conseguinte, da exterioridade sobre a interioridade — mais do que o objeto de uma experiência apodítica. Mas não é necessário iniciar a solução do problema filosófico, para apercebermo-nos de que a concepção da história que nos é proposta não corresponde a nenhuma realidade. Desde que se pretenda privilegiar o conhecimento histórico, sentimo-nos no direito (que de outra maneira não pensaríamos reivindicar) de salientar que a pró-

pria noção de fato histórico encobre uma dupla antinomia. Pois, por hipótese, o fato histórico é o que, realmente, se passou; mas, onde se passou alguma coisa? Cada episódio de uma revolução, ou de uma guerra, se resolve numa multidão de movimentos psíquicos e individuais; cada um destes movimentos traduz evoluções inconscientes e estas se resolvem em fenômenos cerebrais, hormonais ou nervosos, cujas referências são de ordem física ou química... Por conseguinte, o fato histórico não é mais *dado* que os outros; é o historiador, ou o agente do devir histórico, quem o constitui por abstração, e como que sob ameaça de uma regressão ao infinito.

Ora, o que é verdadeiro para a constituição do fato histórico, não o é menos para sua seleção. Sob este ponto de vista também, o historiador e o agente histórico escolhem, partem e recortam, porque uma história verdadeiramente total os confrontaria com o caos. Qualquer canto do espaço contém uma multidão de indivíduos, cada um dos quais totaliza o devir histórico, de uma maneira que se não compara às outras; para um único desses indivíduos, cada momento do tempo é inesgotavelmente rico de incidentes físicos e psíquicos, todos os quais desempenham papéis na sua totalização. Mesmo uma história, que se diz universal, não é, ainda, mais do que uma justaposição de algumas histórias locais, no meio das quais (e entre as quais) os vazios são muito mais numerosos do que os espaços cheios. E seria vão acreditar que, multiplicando os colaboradores e intensificando as pesquisas, obter-se-ia um melhor resultado: na medida em que a história aspira à significação, ela se condena a escolher regiões, épocas, grupos de homens e indivíduos nestes grupos, e a fazê-los aparecer, como figuras descontínuas, num contínuo, bom, apenas, para servir de pano de fundo. Uma história verdadeiramente total se neutralizaria a si mesma: seu produto seria igual a zero. O que torna a história possível, é que cabe a um subconjunto de fatos ter, num dado período, aproximadamente, a mesma significação para um contingente de indivíduos, que não viveram, obrigatoriamente, estes fatos, e que podem, mesmo, considerá-los a vários séculos de distância. A história não é, pois, nunca a história, mas a história-para (¹). Parcial mesmo quando se proíbe

(1) Certamente, dirão os adeptos de Sartre. Mas toda a tentativa deste demonstra que, se a subjetividade da história-para-mim pode dar lugar à objetividade da história-para-nós, não se chega, entretanto, a converter o

de o ser, ela continua a fazer parte de um todo, o que é ainda uma forma de parcialidade. Desde que alguém se proponha a escrever a história da Revolução Francesa, sabe (ou deveria saber) que esta não poderá ser, simultaneamente e ao mesmo título, a do jacobino e a do aristocrata. Por hipótese, suas respectivas totalizações (cada uma das quais é anti-simétrica com a outra) são igualmente verdadeiras. É preciso, pois, escolher entre dois partidos: seja reter principalmente uma delas, ou uma terceira (porque há uma infinidade delas) e renunciar a procurar na história uma totalização de conjunto de totalizações parciais; seja reconhecer a todas uma realidade igual: mas, apenas, para descobrir que a Revolução Francesa, tal como falam dela, não existiu.

A história não escapa, pois, a esta obrigação, comum a todo conhecimento, de utilizar um código, para analisar seu objeto, mesmo (e sobretudo) se é atribuído a este objeto uma realidade contínua⁽¹⁾. Os caracteres distintivos do conhecimento histórico não se prendem à ausência de código, que é ilusória, mas à sua natureza particular: este código consiste numa cronologia. Não há história sem datas; para convencermos-nos disto, basta considerar como um aluno consegue aprender a história: ele a reduz a um corpo descarnado, do qual as datas formam o esqueleto. Não foi sem motivo que se reagiu contra este método enfadonho, mas caindo, frequentemente, no excesso inverso. Se as datas não são toda a história, nem o mais interessante da história, elas são aquilo na falta do qual a própria história desapareceria, já que toda sua origi-

eu em nós, senão condenando este *nós* a não ser mais do que um *eu* de segunda potência, ele próprio hermeticamente fechado a outros *nós*. O preço pago assim pela ilusão de haver superado a insolúvel antinomia (num tal sistema) entre o *eu* e o *outro*, consiste na atribuição, pela consciência histórica, da função metafísica de Outro aos papuas. Reduzindo estes ao estado de meios, bons apenas para satisfazer seu apetite filosófico, a razão histórica entrega-se a uma espécie de canibalismo intelectual que, aos olhos do etnógrafo, é muito mais revoltante do que o outro.

(1) Neste sentido, também, pode falar-se de uma antinomia do conhecimento histórico: se este pretende atingir o contínuo, é impossível porque estará condenado a uma regressão ao infinito; mas, para torná-lo possível, é preciso quantificar os acontecimentos e, em consequência, a temporalidade fica abolida como dimensão privilegiada do conhecimento histórico, porque, cada acontecimento, no momento em que é quantificado, pode ser tratado, para todos os fins úteis, como se fosse o resultado de uma escolha entre possíveis pré-existentes.

nalidade e sua especificidade estão na apreensão da relação do antes e do depois, que seria votada a dissolver-se se, pelo menos virtualmente, seus termos não pudessem ser datados.

Ora, a codificação cronológica dissimula uma natureza mais complexa do que se imagina, quando se concebem as datas da história sob a forma de uma simples série linear. Em primeiro lugar, uma data denota um *momento* numa sucessão: d_2 está depois de d_1 e antes de d_3 ; sob este ponto de vista, a data funciona apenas como número ordinal. Mas cada data é também um número cardinal e, como tal, exprime uma *distância* em relação às datas mais próximas. Para codificar certos períodos da história, utilizamo-nos de muitas datas; e para outros, menos. Esta quantidade variável de datas, aplicadas a períodos de igual duração, mede o que se poderia chamar pressão da história: há cronologias "quentes", que são as das épocas em que numerosos acontecimentos oferecem, aos olhos do historiador, o caráter de elementos diferenciais. Outras, ao contrário, em que, para ele (se não, certamente, para os homens que as viveram), se passaram poucas coisas, e, às vezes, nada. Em terceiro lugar, e sobretudo, uma data é um *membro* de uma classe. Estas classes de datas se definem pelo caráter significante que cada data possui, dentro da classe, em relação às outras datas, que também fazem parte da mesma classe, e pela ausência deste caráter significante, com respeito às datas que pertencem a uma classe diferente. Assim, a data 1685 pertence a uma classe de que fazem também parte as datas de 1610, 1648, 1715; mas ela nada significa em relação à classe formada pelas datas: 1.º, 2.º, 3.º, 4.º milênios, e nada, tampouco, em relação à classe das datas: 23 de janeiro, 17 de agosto, 30 de setembro, etc.

Isto assente, em que consiste o código do historiador? Certamente não em datas, posto que estas não são recorrentes. Podem-se codificar mudanças de temperatura, com o auxílio de algarismos, porque a leitura de um número na escala termométrica evoca a volta de uma situação anterior: cada vez que leio 0º, sei que gela e visto meu mais quente sobretudo. Mas, tomada em si mesma, uma data histórica não teria sentido, já que ela não remeteria a outra coisa além de si mesma: se ignoro tudo dos tempos modernos, a data 1643 não me ensina nada. O código só pode, pois, consistir em classes de datas nas quais cada data significa na medida em que entretém,

com outras datas, relações complexas de correlação e de oposição. Cada classe se define por uma frequência e pertence ao que se poderia chamar um corpo ou um domínio da história. O conhecimento histórico procede, pois, da mesma forma que um aparelho de frequência modulada: como o nervo, ela põe em código uma quantidade contínua — e assimbólica, enquanto tal — por frequências de impulsões, que são proporcionais a suas variações. Quanto à própria história, ela não é representável sob a forma de uma série aperiódica de que nós só conheceríamos um fragmento. A história é um conjunto descontínuo, formado de domínios de história, cada um dos quais é definido por uma frequência própria e por uma codificação diferencial do antes e do depois. Entre as datas que compõem uns e outros, a passagem não é mais possível, assim como não o é entre números naturais e números irracionais. Mais exatamente: as datas próprias de cada classe são irracionais em relação a todas as de outras classes.

Não é, portanto, apenas ilusório, mas contraditório, conceber o devir histórico como um desenrolar contínuo, começando numa pré-história codificada em dezenas ou em centenas de milênios, prosseguindo na escala dos milênios, a partir do 4.^o ou do 3.^o, e continuando, em seguida, sob a forma de uma história secular entremeada, à vontade de cada autor, de pedaços da história anual, dentro do século, ou diária, dentro do ano, se não, mesmo, horária, dentro do dia. Todas estas datas não formam uma série: provêm de espécies diferentes. Para prender-nos a um único exemplo, a codificação que usamos na pré-história não é preliminar à que serve para a história moderna e contemporânea: cada código remete a um sistema de significações, que é, ao menos teoricamente, aplicável à totalidade virtual da história humana. Os fatos que são significativos para um código, não o são para outro. Codificados no sistema da pré-história, os episódios mais famosos da história moderna e contemporânea deixam de ser pertinentes; salvo, talvez (e ainda, nada sabemos sobre isso) alguns aspectos maciços da evolução demográfica, encarada na escala do globo, a invenção da máquina a vapor, a da eletricidade e a da energia nuclear.

Se o código geral não consiste em datas que se possam ordenar em série linear, mas em classes de datas, cada qual a fornecer um sistema de referência autônoma, o caráter descon-

tínuo e classificatório do conhecimento histórico aparece claramente. Este opera por meio de uma matriz retangular

.....

em que cada linha representa classes de datas que, para esquematizar, se podem chamar horárias, diárias, anuais, seculares, milenares, etc., e que formam, em si, um conjunto descontínuo. Num sistema deste tipo, a suposta continuidade histórica só é assegurada por meio de traçados fraudulentos.

E não é tudo. Se as lacunas internas de cada classe não podem ser preenchidas pelo recurso a outras classes, não é menos certo que cada classe, tomada em sua totalidade, remete sempre a uma outra classe, que contém a razão de uma inteligibilidade a que a primeira não poderia pretender. A história do século XVII é "anual", mas o século XVII, como domínio de história, liga-se a outra classe, que o codifica por referência a séculos passados e a séculos por vir; este domínio dos tempos modernos torna-se, por sua vez, elemento de uma classe na qual aparece em correlação e oposição com outros "tempos": idade média, antigüidade, época contemporânea, etc. Ora, estes diversos domínios correspondem a histórias de poderes desiguais.

A história biográfica e anedótica, que está bem embaixo na escala, é uma história fraca, que não contém em si mesma sua própria inteligibilidade, que lhe vem, apenas, quando é transportada, em bloco, para dentro de uma história mais forte do que ela; e esta mantém a mesma relação com uma classe de categoria mais elevada. Todavia, seria errado pensar que estes encaixes reconstituem progressivamente uma história total; porque, o que se ganha de um lado, perde-se do outro. A história biográfica e anedótica é a menos explicativa; mas é a mais rica, sob o ponto de vista da informação, já que ela considera os indivíduos na sua particularidade e que detalha, para cada um deles, os matizes do caráter, as sinuosidades de seus motivos, as fases de suas deliberações. Esta informação se esquemmatiza, depois se apaga, depois fica abolida, quando se passa

a histórias cada vez mais "fortes" (1). Por conseguinte, e conforme o nível em que o historiador se coloca, perde em informação o que ganha em compreensão, ou inversamente, como se a lógica do concreto quisesse lembrar sua natureza lógica, modelando, na argila do devir, um esboço confuso do teorema de Gödel. Em relação a cada domínio da história a que renuncia, a escolha relativa do historiador só se faz entre uma história que ensina mais e explica menos e uma história que explica mais e ensina menos. E, se ele quer escapar ao dilema, seu único recurso será sair da história: seja por baixo, se a pesquisa da informação leva da consideração dos grupos à dos indivíduos, depois a suas motivações, que se referem a sua história pessoal e a seu temperamento, isto é, a um domínio infra-histórico, onde reinam a psicologia e a fisiologia; seja pelo alto, se a necessidade de compreender o incita a recolocar a história na pré-história e esta na evolução geral dos seres organizados, que por sua vez, só se explica em termos de biologia, de geologia, e, finalmente, de cosmologia.

Mas existe um outro meio de eludir o dilema, sem, por isso, destruir a história. Basta reconhecer que a história é um método ao qual não corresponde um objeto distinto, e, por conseguinte, recusar a equivalência entre a noção de história e a de humanidade, que nos pretendem impor, com a finalidade inconfessada de fazer, da historicidade, o último refúgio de um humanismo transcendental: como se, sob a única con-

(1) Cada domínio da história é circunscrito em relação ao da categoria imediatamente inferior, inscrito em relação ao de categoria mais elevada. Verifica-se, então, que cada história fraca de um domínio inscrito é complementar da história forte do domínio circunscrito e contraditória da história fraca deste mesmo domínio (enquanto ele próprio é um domínio inscrito). Cada história se acompanha, pois, de um número indeterminado de anti-histórias, cada uma das quais é complementar das outras: a uma história de categoria 1, corresponde uma história de categoria 2, etc. O progresso do conhecimento e a criação de novas ciências se fazem por gerações de anti-histórias, que demonstram que uma certa ordem, única possível num plano, deixa de o ser num outro plano. A anti-história da Revolução Francesa, imaginada por Gobineau, é contraditória no plano em que a Revolução fora pensada antes dele; ela se torna logicamente concebível (o que não significa que seja verdadeira) se nos situarmos num novo plano, que Gobineau, aliás, escolheu desastrosamente; isto é, com a condição de passar de uma história de categoria "anual", ou "secular" (e também política, social e ideológica) a uma história de categoria "milénar", ou "pluri-milénar" (e também cultural e antropológica); procedimento do qual Gobineau não é o inventor e que se poderia chamar: "transformação de Boulainvilliers".

dição de renunciar aos *eu* por demais desprovidos de consistência, os homens pudessem reencontrar, no plano do *nós*, a ilusão da liberdade.

De fato, a história não está ligada ao homem, nem a nenhum objeto particular. Ela consiste, inteiramente, no seu método, cuja experiência prova ser ele indispensável para inventariar a integralidade dos elementos de uma estrutura qualquer, humana ou não-humana. Longe, pois, de que a busca da inteligibilidade culmine na história como seu ponto de chegada, é a história que serve de ponto de partida para toda busca de inteligibilidade. Assim como se diz de certas carreiras, a história leva a tudo, mas com a condição de sair dela.

*

Esta outra coisa a que a história remete, quando à cata de referências, demonstra que o conhecimento histórico, qualquer que seja seu valor (que não se pensa contestar), não merece ser oposto a outras formas de conhecimento como uma forma absolutamente privilegiada. Notamos anteriormente (1) que a descobrimos, já enraizada no pensamento selvagem, e compreendemos agora porque nele ela não se desabrochou. O próprio do pensamento selvagem é ser intemporal; ele quer captar o mundo, ao mesmo tempo, como totalidade sincrônica e diacrônica, e o conhecimento que tira parece-se com o que oferecem, de um quarto, espelhos fixos em paredes opostas e que se refletem um no outro (assim como os objetos colocados no espaço que os separa), mas sem serem, rigorosamente, paralelos. Uma multidão de imagens se forma simultaneamente, nenhuma das quais é exatamente igual às outras; cada uma delas, por conseguinte, só traz um conhecimento parcial da decoração e do mobiliário, mas o seu grupo se caracteriza por propriedades invariáveis que exprimem uma verdade. O pensamento selvagem aprofunda seu conhecimento com o auxílio de *images mundi*. Constrói edifícios mentais que lhe facilitam o entendimento do mundo na medida em que se parecem com ele. Neste sentido, puderam defini-lo como pensamento analógico.

Mas, neste sentido também, ele se distingue do pensamento domesticado, do qual o conhecimento histórico constitui

(1) Pp. 278-279.

um aspecto. A preocupação de continuidade que inspira este último, aparece, de fato, como uma manifestação, na ordem temporal, de um conhecimento, não mais descontínuo e analógico, mas intersticial e uniente: em vez de duplicar os objetos por esquemas promovidos ao papel de objetos acrescentados, procura superar uma descontinuidade original, ligando os objetos entre si. Mas é esta razão, inteiramente ocupada em reduzir as separações e em dissolver as diferenças, que pode com toda exatidão ser chamada "analítica". Por um paradoxo sobre o qual, recentemente, insistiram, para o pensamento moderno, "contínuo, variabilidade, relatividade, determinismo seguem juntos". (Auger, p. 475.)

Opor-se-á, sem dúvida, este contínuo analítico e abstrato ao da *praxis*, tal como a vivem indivíduos concretos. Mas este segundo contínuo aparece derivado como o outro, já que não é senão o modo de apreensão consciente de processos psicológicos e fisiológicos, que são, eles próprios, descontínuos. Não contestamos que a razão se desenvolva e se transforme no campo prático: a forma pela qual o homem pensa traduz suas relações com o mundo e com os homens. Mas, para que a *praxis* possa viver-se como pensamento, é preciso, primeiro (num sentido lógico e não histórico) que o pensamento exista: isto é, que suas condições iniciais sejam dadas, sob a forma de uma estrutura objetiva do psiquismo e do cérebro, na falta da qual não haveria *praxis* nem pensamento.

Quando descrevemos, portanto, o pensamento selvagem como um sistema de conceitos imersos nas imagens, não nos aproximamos, absolutamente, das "robinsonadas" (Sartre, pp. 642-643) da dialética constituinte: toda razão constituinte supõe uma razão constituída. Mas, embora se conceda a Sartre a circularidade que ele invoca para dissipar o "caráter suspeito" que se prende às primeiras etapas de sua síntese, são com efeito "robinsonadas" o que ele propõe e, desta vez, à guisa de descrição de fenômenos, quando pretende restituir o sentido da permuta matrimonial, do *potlatch*, ou da demonstração das regras de casamento de sua tribo por um selvagem melanésio. Sartre se refere, então, a uma compreensão vivida na *praxis* dos organizadores, fórmula bizarra a que não corresponde nada de real, exceto, talvez, a opacidade que opõe toda sociedade estranha ao que a considera de fora e que o incita a projetar sobre ela, sob a forma de atributos positivos, as la-

cunas de sua própria observação. Dois exemplos nos ajudarão a precisar nosso pensamento.

Qualquer etnólogo não pode deixar de ficar impressionado pela maneira comum pela qual, através do mundo, as mais diferentes sociedades conceptualizam os ritos de iniciação. Seja na África, na América, na Austrália, ou na Melanésia, estes ritos reproduzem o mesmo esquema; começa-se por "matar" simbolicamente os noviços roubados a suas famílias; mantidos escondidos na floresta, ou nos matos, lá passam pelas provas do além; depois disso, eles "renascem" como membros da sociedade. Devolvidos a seus pais naturais, estes simulam, então, todas as fases de um novo parto e procedem a uma reeducação, que diz respeito até aos gestos elementares da alimentação, ou do ato de vestir-se. Seria tentador interpretar este conjunto de fenômenos como uma prova de que, neste estágio, o pensamento está completamente imerso na *praxis*. Mas seria ver as coisas pelo avesso, já que é, ao contrário, a *praxis* científica que, entre nós, esvaziou as noções de morte e de nascimento de tudo o que nelas não correspondesse a simples processos fisiológicos, tornando-as impróprias para veicular outras significações. Nas sociedades de ritos de iniciação, o nascimento e a morte oferecem a matéria de uma conceptualização rica e variada, na medida em que um conhecimento científico, voltado para o rendimento prático — que lhes falta — não despojou estas noções (e tantas outras) de considerável parte de um sentido que transcende a distinção do real e do imaginário: sentido pleno, do qual não sabemos mais que evocar o fantasma, na cena reduzida da linguagem figurada. O que nos aparece, então, como imersão é a marca de um pensamento que leva muito simplesmente a sério as palavras de que se serve, quando, em circunstâncias semelhantes, se trata, para nós, de um "jogo" de palavras.

Os tabus dos sogros oferecem a matéria de um apólogo que leva à mesma conclusão por um caminho diferente. A proibição freqüente de todo contacto físico, ou verbal, entre parentes próximos pareceu tão estranha aos etnólogos, que se esforçaram em multiplicar as hipóteses explicativas, sem verificar sempre se elas não se faziam mutuamente supérfluas. Assim, Elkin explica a raridade do casamento com a prima patrilateral, na Austrália, pela regra de que um homem, devendo evitar todo contacto com sua sogra, mostrar-se-á bem avisado se a escolher entre as mulheres que são totalmente estranhas a

seu próprio grupo local (ao qual pertencem as irmãs de seu pai). A própria regra teria por finalidade impedir que uma mãe e sua filha disputassem a afeição do mesmo homem; enfim, o tabu se teria estendido, por contaminação, à avó materna da mulher e a seu marido. Tem-se, pois, quatro interpretações concorrentes de um fenômeno único: como função de um tipo de casamento, como resultado de um cálculo psicológico, como proteção contra tendências instintivas e como produto de uma associação por contigüidade. Todavia, o autor não está ainda satisfeito, já que, a seus olhos, o tabu do sogro depende de uma quinta interpretação: o sogro é credor do homem a quem deu sua filha e o genro se sente, em relação a ele, numa posição de inferioridade. (Elkin 4, pp. 66-67, 117-120.)

Contentar-nos-emos com a última interpretação, que abrange, perfeitamente, todos os casos considerados e que torna as outras interpretações inúteis, ao sublinhar sua ingenuidade. Mas por que é tão difícil colocar estes usos no seu verdadeiro lugar? A razão nos parece ser que os usos de nossa própria sociedade, que lhes poderíamos comparar e que ofereceriam um ponto de referência para identificá-los, existem, entre nós, no estado dissociado, enquanto que, nestas sociedades exóticas, se apresentam sob uma forma associada, que no-los torna irreconhecíveis.

Conhecemos o tabu dos sogros, ou, ao menos, seu equivalente aproximado. É o que nos proíbe apostrofar os grandes deste mundo, e que nos impõe afastar-nos, à sua passagem. Todo protocolo o afirma: não se é o primeiro a dirigir a palavra ao Presidente da República, ou à rainha da Inglaterra; e adotamos a mesma reserva, quando circunstâncias imprevistas criam, entre um superior e nós, condições de uma vizinhança mais próxima do que o autorizaria a distância social que nos separa. Ora, na maior parte das sociedades, a posição de doador da mulher se acompanha de uma superioridade social (às vezes, também econômica); a do que recebe, de uma inferioridade e de uma dependência. Esta desigualdade dos parentes afins pode exprimir-se objetivamente nas instituições, sob a forma de hierarquia fluida, ou estável; ou, então, ela se exprime subjetivamente no sistema das relações interpessoais, por meio de privilégios e de proibições.

Nenhum mistério se prende, pois, a usos que a experiência vivida nos revela na sua interioridade. Ficamos, apenas,

desconcertados, por suas condições constitutivas, que são diferentes em cada caso. Entre nós, eles são nitidamente isolados de outros usos e ligados a uma contextura não-equívoca. Em compensação, nas sociedades exóticas, os mesmos usos e a mesma contextura estão como que enviscados em outros usos e numa outra contextura: o dos laços familiares, com os quais eles nos parecem incompatíveis. Imaginamos mal que, na intimidade, o genro do Presidente da República veja nele o Chefe de Estado, de preferência ao sogro; e se o esposo da rainha da Inglaterra se conduz, publicamente, como o primeiro de seus súditos, há boas razões para supor que, na intimidade, ele seja simplesmente um marido. É um ou outro. A estranheza superficial do tabu dos sogros lhe vem de ser, ao mesmo tempo, um e outro.

Por conseguinte, e como já verificamos no que tange às operações do entendimento, aqui o sistema de idéias e de atitudes não aparece senão *encarnado*. Tomado em si mesmo, este sistema não oferece nada que possa desorientar o etnólogo: minha relação com o Presidente da República consiste, exclusivamente, em observações negativas, já que, na ausência de outros laços, nossas relações eventuais são integralmente definidas pela regra de que não lhe falarei, a menos que ele a isso me convide, e que me mantere a uma distância respeitosa dele. Mas bastará que esta relação abstrata esteja envolvida numa relação concreta e que as atitudes próprias de cada uma se acumulem, para eu me ver tão enleado com minha família quanto um indígena australiano. O que nos aparece como maior comodidade social e como maior mobilidade intelectual prende-se, pois, a que nós preferimos operar com moedas avulsas, se não mesmo com o "avulso da moeda", enquanto que o indígena é um entesourador lógico: sem cessar renova os fios, dobra, incansavelmente, sobre si mesmos, todos os aspectos do real, sejam físicos, sociais ou mentais. Traficamos com nossas idéias; ele faz das suas um tesouro. O pensamento selvagem põe em prática uma filosofia da finitude.

Daí, também, vem a renovação de interesse que ele inspira. Esta língua de vocabulário restrito, que sabe exprimir não importa que mensagem, por combinações de oposições entre unidades constitutivas, esta lógica da compreensão, para a qual os conteúdos são indissociáveis da forma, esta sistemática das clas-

ses finitas, este universo feito de significações, não nos aparecem mais como os testemunhos respectivos de um tempo

"(...) em que o céu sobre a terra

Andava e respirava num povo de deuses;"

e que o poeta só evoca para perguntar se deve, ou não, ser deplorado. Este tempo nos é hoje devolvido, graças à descoberta de um universo da informação, onde reinam, de novo, as leis do pensamento selvagem: céu também, andando sobre a terra de um povo de emissores e receptores, cujas mensagens, enquanto circulam, constituem objetos do mundo físico e podem ser captadas, ao mesmo tempo, de fora e de dentro.

A idéia de que o universo dos primitivos (ou que se supõe que o sejam) consiste principalmente em mensagem não é nova. Mas, até uma época recente, atribuía-se um valor negativo ao que, erradamente, se tomava por um caráter distintivo, como se esta diferença entre o universo dos primitivos e o nosso contivesse a explicação de sua inferioridade mental e tecnológica, quando ela os põe antes em pé de igualdade com os modernos teóricos da documentação⁽¹⁾. Era preciso que a ciência física descobrisse que um universo semântico possui todos os caracteres de um objeto absoluto, para que se reconhecesse que a maneira pela qual os primitivos conceptualizam seu mundo é, não apenas coerente, mas a mesma que se impõe em presença de um objeto cuja estrutura elementar oferece a imagem de uma complexidade descontínua.

De uma só vez achava-se superada a falsa antinomia entre mentalidade lógica e mentalidade pré-lógica. O pensamento selvagem é lógico, no mesmo sentido e da mesma forma que o nosso, mas como o é apenas o nosso quando se aplica ao conhecimento de um universo a que reconhece, simultaneamente, propriedades físicas e propriedades semânticas. Uma vez

(1) O documentalista não recusa nem discute a substância das obras que analisa para delas tirar as unidades constitutivas de seu código, ou para nele adaptá-las, seja combinando-as entre si, seja decompondo-as em unidades mais finas, se for preciso. Ele trata, pois, os autores como deuses, cujas revelações seriam escritas no papel, em vez de serem inscritas nos seres e nas coisas, oferecendo não obstante o mesmo valor sagrado que se prende ao caráter supremamente significante que, por motivos metodológicos, ou ontológicos, não se poderia, por hipótese, dispensar de reconhecer-lhes nos dois casos.

dissipado este mal-entendido, não é menos verdade que, contrariamente à opinião de Lévy-Bruhl, este pensamento progride pelas vias do entendimento, não da afetividade; com o auxílio de distinções e de oposições, não por confusão e participação. Se bem que o termo não tivesse ainda entrado em uso, numerosos textos de Durkheim e Mauss mostram que eles haviam compreendido que o pensamento dito primitivo era um pensamento quantificado.

Objetar-nos-ão que uma diferença capital subsiste, entre o pensamento dos primitivos e o nosso: a teoria da informação se interessa por mensagens, que o são autenticamente, enquanto que os primitivos tomam, erroneamente, por mensagens, simples manifestações do determinismo físico. Mas há duas razões que retiram todo o peso a este argumento. Em primeiro lugar, a teoria da informação foi generalizada e se estende a fenômenos que não possuem, intrinsecamente, o caráter de mensagens, especialmente aos da biologia; as ilusões do totemismo tiveram, ao menos, a vantagem de focalizar o lugar fundamental que pertence aos fenômenos desta ordem, na economia dos sistemas de classificação. Tratando as propriedades sensíveis do reino animal e do reino vegetal como se fossem elementos de uma mensagem, e neles descobrindo "assinaturas" — portanto signos — os homens cometeram erros de atribuição: o elemento significante não era sempre aquele que eles acreditavam. Mas, na falta dos instrumentos aperfeiçoados, que lhes teriam permitido situar lá onde ele está mais frequentemente, isto é, no nível microscópico, eles discerniam já "como através de uma nuvem" princípios de interpretação, para os quais foram necessárias descobertas bem recentes — telecomunicações, máquinas calculadoras e microscópio eletrônicos — para nos revelar seu valor heurístico e sua congruência com o real.

Sobretudo, pelo fato de que as mensagens (durante seu período de transmissão, em que existem objetivamente, fora da consciência dos emissores e dos receptores) manifestam propriedades comuns entre si e o mundo físico, resulta que, equivocando-se sobre os fenômenos físicos (não absolutamente, mas relativamente, no nível onde eles os apreendiam) e interpretando-os como se fossem mensagens, os homens podiam, mesmo assim, chegar a algumas de suas propriedades. Para que uma teoria da informação pudesse ser elaborada, era, sem dúvida, indispensável que se descobrisse que o universo da

informação era uma parte, ou um aspecto, do mundo natural. Mas a validade da passagem das leis da natureza às da informação, uma vez demonstrada, implica a validade da passagem inversa: a que, depois de milênios, permite aos homens aproximarem-se das leis da natureza pelas vias da informação.

Decerto, as propriedades acessíveis ao pensamento selvagem não são as mesmas que as que retêm a atenção dos sábios. Conforme cada caso, o mundo físico é abordado por extremidades opostas: uma supremamente concreta, outra supremamente abstrata; e ora sob o ângulo das qualidades sensíveis, ora sob o das propriedades formais. Mas que, teoricamente ao menos, e se bruscas mudanças de perspectiva não se tivessem produzido, estes dois caminhos estivessem destinados a um encontro, explica que tenham, um e outro, e independentemente um do outro, no tempo e no espaço, conduzido a dois saberes distintos, se bem que igualmente positivos: aquele a que uma teoria do sensível forneceu a base, e que continua a prover a nossas necessidades essenciais, por meio dessas artes da civilização: agricultura, criação, olaria, tecelagem, conservação e preparação de alimentos, etc., de que a época neolítica assinala o florescimento, e o que se situa, de pronto, no plano do inteligível e do qual nasceu a ciência contemporânea.

Seria preciso esperar até o meio deste século para que os caminhos, tanto tempo separados, se cruzassem: o que tem acesso ao mundo físico pela vereda da comunicação, e aquele de que se sabe há pouco que, pela vereda da física, chega ao mundo da comunicação. O processo todo do conhecimento humano assume, assim, o caráter de um sistema fechado. É, portanto, permanecer ainda fiel à inspiração do pensamento selvagem, reconhecer que o espírito científico, sob sua forma mais moderna, terá contribuído, por um encontro que somente aquele pôde prever, para legitimar seus princípios e para restabelecê-lo nos seus direitos.

12 de junho — 16 de outubro de 1961

Apêndice(*)

Sobre o Amor-perfeito silvestre (*Viola tricolor* L.; "Pensée des champs", Erva da Trindade):

"Outrora, a violeta-tricolor (amor-perfeito silvestre) exalava um perfume mais suave que a violeta de março (ou violeta odorante). Crescia, então, no meio do trigo, que era pisado por todos os que a queriam colher. A violeta teve piedade do trigo e suplicou, humildemente, à Santíssima Trindade, que lhe tirasse seu perfume. Sua oração foi atendida e é, por isso, que a chamam flor da Trindade."

(PANZER II, 203, citado por PERGER, p. 151.)

"A flor das variedades cultivadas é ornada de duas cores (violeta e amarelo, ou amarelo e branco), às vezes de três (violeta, amarelo e branco amarelado) e vivamente contrastadas (...). Em alemão, amor-perfeito: *Stiefmütterchen*: madrastrinha. Na interpretação popular, a suntuosa pétala, armada de espora, representa a madrastra (esposa, em segundas núpcias, do pai), as duas pétalas adjacentes, também muito coloridas, representam seus filhos, e as pétalas superiores (cujas cores são

(*) Este Apêndice figura na edição francesa como ilustração e complemento poéticos da idéia central do livro.

Vem a propósito lembrar que o título da obra de Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, é o homônimo de uma planta silvestre que, entre nós, é conhecida pelo nome de amor-perfeito, ou por seus sinônimos violeta-tricolor e flor-seráfica.

A *pensée* (em inglês *hearts' ease* (fácil de coração) e *pansy*) apresenta-se na Europa sob as formas cultivada e silvestre, a primeira derivada da segunda.

Ambas nunca deixaram de sensibilizar os povos, e até mesmo o grande Shakespeare escreveu:

There is *pansies*, that's for thoughts. (N. dos Trad.)

mais desbotadas), os filhos do primeiro matrimônio. O folclore polonês apresenta uma interpretação simbólica um pouco diferente, e que merece tanto mais atenção quanto leva em conta a posição das sépalas, ainda que oferecendo um conteúdo poético tão rico como o da versão alemã. A pétala inferior, que é a mais notável, repousa, de cada lado, sobre uma sépala: é a madrasta, sentada numa poltrona. As duas pétalas adjacentes, ainda ricamente coloridas, repousam cada uma sobre uma sépala e representam os filhos do segundo casamento, cada qual provido de um assento. As duas pétalas superiores, cuja cor é mais desbotada, se apóiam, lateralmente, sobre a espora do cálice, que parte do meio: são os pobres filhos do primeiro matrimônio, que se devem contentar com um assento para dois. Wagner (*In die Natur*, p. 3) completa esta interpretação. A pétala suntuosamente colorida — isto é, a madrasta — deve inclinar-se para baixo, à guisa de castigo, enquanto que os humildes filhos do primeiro casamento (as pétalas superiores) estão voltadas para o alto. O amor-perfeito selvagem serve para preparar uma tisana que purifica o sangue, chamada tisana da Trindade.”

(HOEFER e KR.)

“A interpretação de uma madrasta, dois irmãos do segundo casamento, que têm cada um seu assento, e dois irmãos do primeiro matrimônio que partilham de um único assento, é muito antiga (...) Segundo *Ascherson's Quellen*, as pétalas simbolizam quatro irmãs (duas do primeiro e duas do segundo casamento), enquanto que a madrasta corresponde à quinta pétala, sem par.”

(TREICHEL, *Volksthümliches*.)

“Vocês admiram minhas pétalas, diz a flor de violeta, mas considerem-nas de mais perto: seu talhe e sua ornamentação diferem. A de baixo se espalha, é a madrasta má que se apropria de tudo; ela se instalou em duas cadeiras, ao mesmo tempo, já que, como vêem, há duas sépalas, sob essa grande pétala. À sua direita e à sua esquerda, encontram-se suas próprias filhas; cada uma tem o seu assento. E, muito longe dela, vêem-se as duas pétalas do alto: suas duas enteadas, que se acocoram, humildemente, no mesmo assento. Então, Deus se apiada da sorte das enteadas abandonadas; pune a madrasta malvada, voltando a flor sobre seu pedúnculo: a madrasta,

que se achava em cima, quando a flor estava na boa posição de ser vista, ficará, daí em diante, embaixo e uma grande corcunda lhe cresce nas costas; suas filhas recebem uma barba, como castigo de seu orgulho, e esta as torna ridículas aos olhos de todas as crianças que as verão; enquanto que as enteadas desprezadas estão, agora, colocadas mais alto do que elas.”

(HERM. WAGNER, *In die Natur*, p. 3; citado por BRANKY, *Pflanzen sagen*.)

“Eis por que o amor-prefeito se chama *Syrotka* (órfã). Era uma vez um marido, sua mulher e suas duas filhas. A mulher morreu e o homem desposou, em segundas núpcias, uma outra mulher, que teve, também, duas filhas. Ela nunca deu mais do que uma cadeira a suas duas enteadas, mas deu uma a cada uma de suas filhas e guardava duas para seu próprio uso. Quando todos morreram, São Pedro os fez sentar da mesma maneira, e é o que “reproduz” o amor-perfeito, tal como o vemos hoje. As duas órfãs, que deviam sempre contentar-se com um único assento, estão de luto e são muito brancas, enquanto que as filhas do segundo casamento estão enfeitadas de vivas cores e não tomam luto. A madrasta, instalada nas suas duas cadeiras, é toda azul e vermelho, e tampouco toma luto.”

(Lenda da Lusácia, W. von SCHULENBURG, *Wendisches Volksthum*, 1882, p. 43.)

“Um dia, sem que os pais o soubessem, um irmão casou com sua irmã (ignorando que ela era sua irmã). Quando os dois souberam do crime involuntário que cometeram, ficaram com tal desgosto, que Deus teve piedade deles e os transformou nesta flor (o amor-perfeito), que conservou o nome de *bratky* (os irmãos).”

(Lenda da Ucrânia, *Revista de Etnografia* (em russo), t. III, 1889, p. 211 [Th. V].)

Segundo ROLLAND, *Flore*, t. II, pp. 179-181.

Bibliografia

- ALVIANO, F. de: "Notas etnográficas sobre os Ticunas do Alto Solimões". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, vol. 180, 1943.
- ANDERSON, A. J. O., e DIBBLE, Ch. E.: *Florentine Codex, Book 2*, Santa Fé, N. M., 1951.
- ANDERSON, E.: *Plants, Man and Life*, Boston, 1952.
- ANTHONY, H. G.: *Field Book of North American Mammals*, Nova York, 1928.
- AUGER, P.: "Structures et complexités dans l'univers de l'antiquité à nos jours". *Cahiers d'histoire mondiale*, vol. 6, n.º 3, Neuchâtel, 1960.
- BALANDIER, G.: "Phénomènes sociaux totaux et dynamique sociale". *Cahiers internationaux*, vol. 30, Paris, 1961.
- BALZAC, H. de: *La Comédie humaine*, 10 vols., Bibl. de la Pléiade, Paris, 1940-1950.
- BARRETT, S. A.: "Totemism among the Miwok". *Journal of American Folklore*, vol. 21, Boston-Nova York, 1908.
- BARROWS, D. P.: *The Ethno-Botany of the Coahuilla Indians of Southern California*, Chicago, 1900.
- BATESON, G.: *Naven*, Cambridge, 1936.
- BEATTIE, J. H. M.: "Nyoro Personal Names". *The Uganda Journal*, vol. 21, n.º 1, Kampala, 1957.
- BECKWITH, M. W.: "Mandan-Hidatsa Myths and Ceremonies". *Memoirs of the American Folklore Society*, vol. 32, Nova York, 1938.
- BENEDICT, P. K.: "Chinese and Thai Kin numeratives". *Journal of the American Oriental Society*, vol. 65, 1945.
- BEIDELMAN, T. O.: "Right and Left Hand among the Kaguru: A note on Symbolic Classification". *Africa*, vol. 31, n.º 3, Londres, 1961.
- BERGSON, H.: *Les deux sources de la morale et de la religion*, 88.^a ed., Paris, 1958.
- BETH, E. W.: *Les fondements logiques des mathématiques*, Paris, 1955.
- BOAS, F.:
 1) Introduction to: James Teit, "Traditions of the Thompson River Indians of British Columbia". *Memoirs of the American Folklore Society*, vol. 6, 1898.
 2) "Handbook of American Indian Languages", Part 1. *Bulletin 40*, Bureau of American Ethnology, Washington, D. C., 1911.
 3) "The Origin of Totemism". *American Anthropologist*, vol. 18, 1916.

- 4) "Ethnology of the Kwakiutl". *35th Annual Report, Bureau of American Ethnology*, 2 vols. (1913-1914), Washington, D. C., 1921.
 - 5) "Mythology and Folk-Tales of the North American Indians". Reimpresso em: *Race, Language and Culture*, Nova York, 1940.
- BOCHET, G.: "Le Poro des Dieli". *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire*, vol. 21, n.º 1-2, Dakar, 1959.
- BOWERS, A. W.: *Mandan social and ceremonial Organization*, Chicago, 1950.
- BRÖNDAL, V.: *Les parties du discours*, Copenhagen, 1928.
- BROUILLETTE, B.: *La chasse des animaux à fourrure au Canada*, Paris, 1934.
- CAPELL, A.: "Language and World View in the Northern Kimberley, W. Australia". *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 16, n.º 1, Albuquerque, 1960.
- CARPENTER, E.: (Comunicação pessoal, 26-10-61).
- CHARBONNIER, G.: "Entretiens avec Claude Lévi-Strauss". *Les Lettres Nouvelles* 10, Paris, 1961.
- COGHILAN, H. H.: "Prehistoric Copper and some Experiments in Smelting". *Transactions of Newcomen Society*, 1940.
- COLBACCHINI, P. A., e ALBISETTI, P. C.: *Os bororos orientais*, São Paulo-Rio de Janeiro, 1942.
- COMTE, A.: *Cours de philosophie positive*, 6 vols., Paris, n. ed., 1908.
- CONKLIN, H. C.:
 - 1) *The Relation of Hanunóo Culture to the Plant World*. Tese de doutorado, Yale, 1954 (microfilm).
 - 2) "Hanunóo Color Categories". *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 2, n.º 4, Albuquerque, 1955.
 - 3) Betel Chewing among the Hanunóo. *Proceedings of the 4th Far-eastern Prehistoric Congress*, Paper n.º 56, Quezon City (Nat. Res. Council of the Philippines), 1958.
 - 4) *Lexicographical Treatment of Folk Taxonomies*, mimeogr., 1960.
- COOKE, Ch. A.: "Iroquois Personal Names-Their Classification". *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 96, fasc. 4, Filadélfia, 1952.
- CRUZ, M.: "Dos nomes entre os bororos". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, vol. 175 (1940), 1941.
- CUNNISON, I. G.: *The Luapula Peoples of Northern Rhodesia*, Manchester, 1959.
- DELATTE, A.: "Herbarius: Recherches sur le cérémonial usité chez les anciens pour la cueillette des simples et des plantes magiques". *Bibl. de la Faculté de Phil. et Let. Univ. de Liège*, fasc. LXXXI, Liège-Paris, 1938.
- DENNETT, R. E.: *Nigerian Studies*, Londres, 1910.
- DENNER, J. C.: "Los nombres indígenas en guarani". *Physis*, n.º 16, Buenos Aires, 1939.
- DENSMORE, F.:
 - 1) "Papago Music". *Bulletin 90, Bureau of American Ethnology*, Washington, D. C., 1929.

- 2) "Mandan and Hidatsa Music". *Bulletin 80, Bureau of American Ethnology*, Washington, D. C., 1923.
- DIAMOND, S.: "Anaguta Cosmography: The Linguistic and Behavioral Implications". *Anthropological Linguistics*, vol. 2, n.º 2, 1960.
- DICKENS, Ch.: *Great Expectations*, Complete Works, 30 vols., Nova York e Londres, s. d.
- DIETERLEN, G.:
 - 1) "Les correspondences cosmo-biologiques chez les Soudanais". *Journal de Psychologie normale et pathologique*, 43.º ano, n.º 3, Paris, 1950.
 - 2) "Classification des végétaux chez les Dogon". *Journal de la Société des Africanistes*, tomo xxii, Paris, 1952.
 - 3) "Parenté et mariage chez les Dogon (Soudan français)". *Africa*, vol. 26, n.º 2, Londres, abril de 1956.
 - 4) "Mythe et organisation sociale au Soudan français". *Journal de la Société des Africanistes*, tomo xxv, fasc. 1 e II, 1955.
 - 5) "Mythe et organisation sociale en Afrique occidentale". *Journal de la Société des Africanistes*, tomo xxix, fasc. 1, Paris, 1959.
 - 6) "Note sur le totémisme Dogon". *L'Homme*, II, 1, Paris, 1962.
- DORSEY, G. A., e KROEBER, A. L.: "Traditions of the Arapaho". *Field Columbian Museum, Publ. 81, Anthropological Series*, vol. 5, Chicago, 1903.
- DORSEY, J. O.:
 - 1) "Osage Traditions". *6th Annual Report, Bureau of American Ethnology* (1884-1885), Washington, D. C., 1888.
 - 2) "Siouan Sociology". *15th. Annual Report, Bureau of American Ethnology* (1893-1894), Washington, D. C., 1897.
- DUPIRE, M.: "Situation de la femme dans una société pastorale (Peul nomades du Niger)" in: D. Paulme (org.), *Femmes d'Afrique Noire*, Paris-Haia, 1960.
- DURKHEIM, E.: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 2.ª ed., Paris, 1925.
- DURKHEIM, E., e MAUSS, M.: "Essai sur quelques formes primitives de classification". *L'Année Sociologique*, vol. 6, 1901-1902.
- ELKIN, A. P.:
 - 1) "Studies in Australian Totemism. Sub-Section, Section and Moiety Totemism". *Oceania*, vol. 4, n.º 1, 1933-1934.
 - 2) "Studies in Australian Totemism. The Nature of Australian Totemism". *Oceania*, vol. 4, n.º 2, 1933-1934.
 - 2a) "Cult Totemism and Mythology in Northern South Australia". *Oceania*, vol. 5, n.º 2, 1934.
 - 3) "Kinship in South Australia". *Oceania*, vol. 8, 9, 10, 1937-1940.
 - 4) *The Australian Aborigines*, Sydney-Londres, 3.ª ed., 1961.
- ELMENDORT, W. W., e KROEBER, A. L.: "The Structure of Twana Culture". *Research Studies, Monographic Supplement n.º 2*, Pullman, Washington, 1960.

- ELMORE, F. H.: "Ethnobotany of the Navajo". *The University of New Mexico Bulletin, Monograph Series*, vol. 1, n.º 17, Albuquerque, 1943.
- EVANS-PRITCHARD, E. E.:
 1) "Witchcraft". *Africa*, vol. 8, n.º 4, Londres, 1955.
 2) *Nuer Religion*, Oxford, 1956.
 3) "Zande Clans and Totems". *Man*, vol. 61, art. n.º 147, Londres, 1961.
- FIRTH, R.:
 1) "Totemism in Polynesia". *Oceania*, vol. 1, n.ºs 3 e 4, 1930-1931.
 2) *History and Traditions of Tikopia*, Wellington, 1961.
- FISCHER, J. L., FISCHER, A., e MAHONY, F.: "Totemism and Allergy". *The International Journal of Social Psychiatry*, vol. 5, n.º 1, 1959.
- FLETCHER, A. C.:
 1) "A Pawnee Ritual used when changing a Man's name". *American Anthropologist*, vol. 1, 1899.
 2) "The Hako: A Pawnee Ceremony", *22nd Annual Report, Bureau of American Ethnology* (1900-1901), Washington, D. C., 1904.
- FLETCHER, A. C., e LA FLESCH, F.: "The Omaha Tribe", *27th Annual Report, Bureau of American Ethnology* (1905-1906), Washington, D. C., 1911.
- FORTUNE, R. F.:
 1) "Omaha Secret Societies". *Columbia University Contributions to Anthropology*, vol. 14, Nova York, 1932.
 2) *Sorcerers of Dobu*, Nova York, 1932.
- FOURIE, L.: "Preliminary Notes on Certain Customs of the Hei-om Bushmen". *Journal of the Southwest Africa Society*, vol. 1, 1925-1926.
- FOX, C. E.: *The Threshold of the Pacific*, Londres, 1924.
- FOX, R. B.: "The Pinatubo Negritos: their useful plants and material culture". *The Philippine Journal of Science*, vol. 81 (1952), n.ºs 3-4, Manila, 1953.
- FRAKE, Ch. O.: "The Diagnosis of Disease among the Subanum of Mindanao". *American Anthropologist*, vol. 63, n.º 1, 1961.
- FRAZER, J. G.: *Totemism and Exogamy*, 4 vols., Londres, 1910.
- FREEMAN, J. D.: "Iban Augury". *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, Deel 117, 1^o Afl., 'S-Gravenhage, 1961.
- FREUD, S.: *Totem et Tabou*. Trad. francesa, Paris, 1924.
- GARDINER, A. H.: *The Theory of Proper Names. A Controversial Essay*, Londres, 2.^a ed., 1954.
- GEDDES, W. R.: *The Land Dayaks of Sarawak*, Colonial Office, Londres, 1954.
- GILGES, W.: "Some African Poison Plants and Medicines of Northern Rhodesia". *Occasional Papers, Rhodes-Livingstone Museum*, n.º 11, 1955.
- GOLDENWEISER, A. A.: "On Iroquois Work". *Summary Report of the Geological Survey of Canada*. Ottawa, Department of Mines, 1913.

- GRZIMEK, B.: "The Last Great Herds of Africa". *Natural History*, vol. 70, n.º 1, Nova York, 1961.
- HAILE, Padre B.: *Origin Legend of the Navaho Flintway*, Chicago, 1943.
- HAILE, Padre B., e WHEELWRIGHT, M. C.: *Emergence Myth according to the Hanelthnayhe Upward-Reaching Rite*. Navaho Religion Series, vol. 3, Santa Fé, 1949.
- HALLOWELL, A. I.: "Ojibwa Ontology, Behavior and World View", in: S. Diamond (org.), *Culture in History. Essays in Honor of Paul Radin*, Nova York, 1960.
- HAMPATÉ BA, A., e DIETERLEN, G.: "Koumen. Texte initiatique des pasteurs Peul". *Cahiers de l'Homme*, nova série 1, Paris-Haia, 1961.
- HANDY, E. S. Graighill, e PUKUI, M. Kawena: "The Polynesian Family System in Ka-u, Hawai'i". *The polynesian Society*, Wellington, N. Z., 1958.
- HARNEY, W. E.: "Ritual and Behaviour at Ayers Rock". *Oceania*, vol. 31, n.º 1, Sydney, 1960.
- HARRINGTON, J. P.: "Mollusca among the American Indians", *Acta Americana*, vol. 3, n.º 4, 1945.
- HART, C. W. M.: "Personal names among the Tiwi". *Oceania*, vol. 1, n.º 3, 1930.
- HEDIGER, H.: *Studies of the Psychology and Behaviour of Captive Animals in Zoos and Circus* (trad. do alemão), Londres, 1955.
- HENDERSON, J., e HARRINGTON, J. P.: "Ethnozoology of the Tewa Indians". *Bulletin n. 56, Bureau of American Ethnology*, Washington, D. C., 1914.
- HENRY, J.: *Jungle People. A Kaingang Tribe of the Highlands of Brazil*, Nova York, 1941.
- HERNÁNDEZ, Th.: "Social Organization of the Drysdale River Tribes, North-West Australia". *Oceania*, vol. 2, 1940-1941.
- HEYTING, A.: *Les fondements des Mathématiques*, Paris, 1955.
- HOFFMAN, W. J.: "The Menomini Indians". *14th Annual Report. Bureau of American Ethnology*, part 1 (1892-1893), Washington, D. C., 1896.
- HOLLIS, A. C.: *The Nandi, their Language and Folklore*, Oxford, 1909.
- HUBERT, R., e MAUSS, M.:
 1) *Mélanges d'histoire des religions*, 2.^a ed., 1929.
 2) "Esquisse d'une théorie générale de la magie". *L'Année Sociologique*, tomo VII, 1902-1903, in: MAUSS, M., *Sociologie et Anthropologie*, Paris, 1950.
- IVENS, W. G.: *Melanesians of the South-East Solomon Islands*, Londres, 1927.
- JAKOBSON, R.: "Concluding Statement: Linguistics and Poetics." in: Thomas A. Sebeok (org.), *Style in Language*, Nova York-Londres, 1960.
- JAKOBSON, R., e HALLE, M.: *Fundamentals of Language*, 'S-Gravenhage, 1956.
- JENNESS, D.:
 1) "The Indian's Interpretation of Man and Nature". *Proceedings and Transactions, Royal Society of Canada*, Seção II, 1930.

- 2) "The Ojibwa Indians of Parry Island. Their Social and Religious Life". *Bulletins of the Canada Department of Mines, National Museum of Canada*, n.º 78, Ottawa, 1935.
 - 3) "The Carrier Indians of the Bulkley River". *Bulletin n. 133, Bureau of American Ethnology*, Washington, D. C., 1943.
- JENSEN, B.: "Folkways of Greenland Dog-Keeping". *Folk*, vol. 3, Copenhagen, 1961.
- K. W.: "How Foods Derive their Flavor" (resumo de uma comunicação de E. C. Crocker a Eastern New York Section of the American Chemical Society). *The New York Times*, 2 de maio de 1948.
- KELLY, C. Tennant: "Tribes on Cherburg Settlement, Queensland". *Oceania*, vol. 5, n.º 4, 1935.
- KINIETZ, W. V.: "Chippewa Village. The Story of Katikitegon". *Bulletin n. 25, Cranbrook Institute of Science*, Detroit, 1947.
- KOPPERS, W.: *Die Bhil in Zentralindien*, Viena, 1948.
- KRAUSE, A.: *The Tlingit Indians*. Trad. de E. Gunther, Seattle, 1956.
- KRIGE, E. J., e J. D.: *The Realm of a Rain Queen*, Oxford, 1943.
- KROEBER, A. L.:
 - 1) "Zuñi Kin and Clan". *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. 18, part. II, Nova York, 1917.
 - 2) "Handbook of the Indians of California". *Bulletin 78, Bureau of American Ethnology*, Washington, D. C., 1925.
- KROTT, P.: "Ways of the Wolverine". *Natural History*, vol. 69, n.º 2, Nova York, 1960.
- LA BARRE, W.: "Potato Taxonomy among the Aymara Indians of Bolivia". *Acta Americana*, vol. 5, nos 1-2, 1947.
- LA FLESCH, F.:
 - 1) "Right and Left in Osage Ceremonies". *Holmes Anniversary Volume*, Washington, D. C., 1916.
 - 2) "The Osage Tribe. Rites of the Chiefs: Sayings of the Ancient Men". *36th Annual Report, Bureau of American Ethnology (1914-1915)*, Washington, D. C., 1921.
 - 3) "The Osage Tribe. The Rite of Vigil". *39th Annual Report, Bureau of American Ethnology (1917-1918)*, Washington, D. C., 1925.
 - 4) "The Osage Tribe. Child Naming Rite". *43rd Annual Report, Bureau of American Ethnology (1925-1926)*, Washington, D. C., 1928.
 - 5) "The Osage Tribe. Rite of the Wa-Xo'-Be". *45th Annual Report, Bureau of American Ethnology (1927-1928)*, Washington, D. C., 1930.
- LAGUNA, F. de: "Tlingit Ideas about the Individual". *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 10, n.º 2, Albuquerque, 1954.
- LAROCK, V.: *Essai sur la valeur sacrée et la valeur sociale des noms de personnes dans les sociétés inférieures*, Paris, 1932.

- LEIGHTON, A. H., e D. C.: "Gregorio, the Hand-Trembler, A Psychobiological Personality Study of a Navaho Indian". *Papers of the Peabody Museum, Harvard University*, vol. 40, n.º 1, Cambridge, Mass., 1949.
- LÉVI-STRAUSS, C.:
 - 1) *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, 1949.
 - 2) *Tristes Tropiques*, Paris, 1955.
 - 3) "Documents Tupi-Kawahib", in: *Miscellanea Paul Rivet, Octogenario Dicata*, México, 1958.
 - 4) *Collège de France*, cadeira de Antropologia social. *Leçon inaugurale*, dada na terça-feira, 5 de janeiro de 1960, Paris, 1960.
 - 5) "La Structure et la forme, réflexions sur un ouvrage de Vladimir Propp". *Cahiers de l'Institut de Science économique appliquée (Recherches et dialogues philosophiques et économiques, 7)*, n.º 99, Paris, 1960.
 - 6) *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, 1962.
- LIENHARDT, G.: *Divinity and Experience. The Religion of the Dinka*, Londres, 1961.
- LOEB, E. M.: "Kuanyama Ambo Magic", *Journal of American Folklore*, vol. 69, 1956.
- LONG, J. K.: *Voyages and Travels of an Indian Interpreter and Trader (1791)*, Chicago, 1922.
- MANU (The Laws of): *The Sacred Books of the East*, org. por F. Max Müller, vol. 25, Oxford, 1886.
- MCCLELLAN, C.: "The Interrelations of Social Structure with Northern Tlingit Ceremonialism". *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 10, n.º 1, Albuquerque, 1954.
- MCCONNELL, U.: "The Wik-Munkan Tribe of Cape York Peninsula". *Oceania*, vol. 1, n.ºs 1 e 2, 1930-1931.
- MARSH, G. H., e LAUGHLIN, W. S.: "Human Anatomical Knowledge among the Aleutian Islanders". *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 12, n.º 1, Albuquerque, 1956.
- MAUSS, M.: (Cf. também HUBERT e MAUSS, DURKHEIM e MAUSS) "L'âme et le prénom", *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, sessão de 1 de junho de 1929 (29.º ano).
- MEGGITT, M. J.: "The Bindibu and Others". *Man*, vol. 61, art. 172, Londres, 1961.
- MICHELSON, T.:
 - 1) "Notes on Fox Mortuary Customs and Beliefs". *40th Annual Report, Bureau of American Ethnology (1918-1919)*, Washington, D. C., 1925.
 - 2) "Fox Miscellany", *Bulletin 114, Bureau of American Ethnology*, Washington, D. C., 1937.
- MIDDLETON, J.: "The Social Significance of Lugbara Personal Names". *The Uganda Journal*, vol. 25, n.º 1, Kampala, 1961.
- MOONEY, J.: "The Sacred Formulas of the Cherokee". *7th Annual Report, Bureau of American Ethnology*, Washington, D. C., 1886.

NEEDHAM, R.:

- 1) "The System of Teknonyms and Death-Names of the Penan". *South-western Journal of Anthropology*, vol. 10, n.º 4, Albuquerque, 1954.
- 2) "A Penan Mourning-Usage". *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, Deel 110, 3.ª Afl., 'S-Gravenhage, 1954.
- 3) "The Left Hand of the Mugwe: An Analytical Note on the Structure of Meru Symbolism". *Africa*, vol. 30, n.º 1, Londres, 1960.
- 4) "Mourning Terms". *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, Deel 115, 1.ª Afl., 'S-Gravenhage, 1959.

NELSEN, E. W.: *Wild Animals of North America*, Washington, D. C., 1918.

NSIMBI, N. B.: "Baganda Traditional Personal Names". *The Uganda Journal*, vol. 14, n.º 2, Kampala, 1950.

PARSONS, E. C.: "Hopi and Zuñi Ceremonialism". *Memoirs of the American Anthropological Association*, n.º 39, Menasha, 1933.

PASO Y TRONCOSO, F. del: "La Botánica entre los Nahuas". *Anales Mus. Nac. Méxic.*, tomo III, México, 1886.

PEIRCE, Ch. S.: "Logic as Semiotic: the Theory of Signs", in: J. Buchler (org.), *The Philosophy of Peirce: Selected Writings*, Londres, 3.ª ed., 1956.

PINK, O.: "Spirit Ancestors in a Northern Aranda Horde Country". *Oceania*, vol. 4, n.º 2, Sydney, 1933-1934.

RADCLIFFE-BROWN, A. R.:

- 1) "The Social Organization of Australian Tribes". *Oceania*, vol. 1, n.º 2, 1930-1931.
- 2) "The Comparative Method in Social Anthropology". Huxley Memorial Lecture for 1951. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 81, partes I e II, 1951 (publicado em 1952). Republicado em: *Method in Social Anthropology*, cap. v, Chicago, 1958.
- 3) "Introduction" in: A. R. Radcliffe-Brown and Daryll Forde (orgs.), *African Systems of Kinship and Marriage*, Oxford, 1950.

RADIN, P.:

- 1) "The Winnebago Tribe", *37th Annual Report, Bureau of American Ethnology* (1915-1916), Washington, D. C., 1923.
- 2) "Mexican Kinship Terms". *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, vol. 31, Berkeley, 1931.

RASMUSSEN, K.: "Intellectual Culture of the Copper Eskimos". *Report of the Fifth Thule Expedition*, vol. 9, Copenhagen, 1932.

READ, K. E.: "Leadership and Consensus in a New Guinea Society". *American Anthropologist*, vol. 61, n.º 3, 1959.

REICHARD, G. A.:

- 1) "Navajo Classification of Natural Objects". *Plateau*, vol. 21. Flagstaff, 1948.
- 2) *Navaho Religion. A Study of Symbolism*, 2 vols. Bollingen Series XVIII, Nova York, 1950.

REKO, B. P.: *Mitobotánica Zapoteca*, Tacubaya, 1945.

RETZ, Cardeal de: *Mémoires*. Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1949.

RISLEY, H. H.: *Tribes and Castes of Bengal*, 4 vols., Calcutta, 1891.

RITZENTHALER, R.: "Totemic Insult among the Wisconsin Chippewa". *American Anthropologist*, vol. 47, 1945.

RIVERS, W. H. R.: "Island-Names in Melanesia". *The Geographical Journal*, Londres, maio de 1912.

ROBBINS, W. W., HARRINGTON, J. P., e FREIRE-MARRECO, B.: "Ethnobotany of the Tewa Indians". *Bulletin n. 55, Bureau of American Ethnology*, Washington, D. C., 1916.

ROCAL, G.: *Le vieux Périgord*, 3.ª ed., Paris, 1928.

ROLLAND, E.:

- 1) *Faune populaire de la France*. Tomo II, "Les oiseaux sauvages", Paris, 1879.

- 2) *Flore populaire de la France*. Tomo II, Paris, 1899.

ROSCOE, J.: *The Baganda: An Account of their Native Customs and Beliefs*, Londres, 1911.

ROUSSEAU, J.-J.:

- 1) *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Obras diversas. Tomo II. Nova ed., Londres, 1776.

- 2) *Essai sur l'origine des langues*. Obras póstumas. Tomo II, Londres, 1783.

RUSSELL, B.: "The Philosophy of Logical Atomism". *The Monist*, 1918.

RUSSELL, F.: "The Pima Indians". *26th Annual Report, Bureau of American Ethnology* (1904-1905), Washington, D. C., 1908.

SARTRE, J. P.: *Critique de la raison dialectique*, Paris, 1960.

SAUSSURE, F. de: *Cours de Linguistique générale*, 2.ª ed., Paris, 1922.

SCHOOLCRAFT, H. R.: Cf. WILLIAMS.

SEDEIS (Sociedade de Estudos e de Documentação Econômicos, Industriais e Sociais): *Bulletin n. 796*, suplemento "Futuribles", n.º 2, Paris, 1961.

SHARP, R. Lauriston: "Notes on Northeast Australian Totemism", in: *Studies in the Anthropology of Oceania and Asia, Papers of the Peabody Museum, Harvard University*, vol. 20, Cambridge, Mass., 1943.

SÉBILLOT, P.: *Le folklore de France*. Tomo III, "La faune et la flore", Paris, 1906.

SIMPSON, G. G.: *Principles of Animal Taxonomy*, Nova York, 1961.

SKINNER, A.:

- 1) "Social Life and Ceremonial Bundles of the Menomini Indians". *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. 13, part. I. Nova York, 1913.

- 2) "Observations on the Ethnology of the Sauk Indians". *Bulletins of the Public Museum of the City of Milwaukee*, vol. 5, n.º 1, 1923-1925.

- 3) "Ethnology of the Ioway Indians". *Bulletins of the Public Museum of the City of Milwaukee*, vol. 5, n.º 4, 1926.

SMITH, A. H.: "The Culture of Kabira, Southern Ryūkyū Islands". *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 104, n.º 2, Filadélfia, 1960.

SMITH BOWEN, E.: *Le rire et les songes* ("Return to Laughter", trad. francesa), Paris, 1957.

SPECK, F. G.:

- 1) "Reptile Lore of the Northern Indians". *Journal of American Folklore*, vol. 36, n.º 141, Boston-Nova York, 1923.
- 2) "Penobscot Tales and Religious Beliefs". *Journal of American Folklore*, vol. 48, n.º 187, Boston-Nova York, 1935.

SPENCER, B., e GILLEN, F. J.: *The Northern Tribes of Central Australia*, Londres, 1904.

STANNER, W. E. H.:

- 1) "Durmugam, A Nangiomeri (Australia)", in: J. B. Casagrande (org.), *In the Company of Man*, Nova York, 1960.
- 2) "On Aboriginal Religion, iv. The Design-Plan of a Riteless Myth". *Oceania*, vol. 31, n.º 4, 1961.

STEPHEN, A. M.: "Hopi Journal", org. por E. C. Parsons, 2 vols., *Columbia University Contributions to Anthropology*, vol. 23, Nova York, 1936.

STREHLOW, C.: *Die Aranda und Loritja-Stämme in Zentral Australien*, 4 vols., Frankfurt am Main, 1907-1913.

STREHLOW, T. G. H.: *Aranda Traditions*, Melbourne, 1947.

STURTEVANT, W. C.: "A Seminole Medicine Maker", in: J. B. Casagrande, (org.), *In the Company of Man*, Nova York, 1960.

SWANTON, J. R.:

- 1) "Social Organization and Social Usages of the Indians of the Creek Confederacy". *42nd Annual Report, Bureau of American Ethnology* (1924-1925), Washington, D. C., 1928.
- 2) "Social and Religious Beliefs and Usages of the Chickasaw Indians". *44th Annual Report, Bureau of American Ethnology* (1926-1927), Washington, D. C., 1928.

TESSMANN, G.: *Die Pangwe, Völkerkundliche Monographie eines west-afrikanischen Negerstammes*, 2 vols., Berlim, 1913.

THOMAS, N. W.: *Kinship Organisations and Group Marriage in Australia*, Cambridge, 1906.

THOMSON, D. F.: "Names and Naming in the Wik Monkan Tribes". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 76, part. II, Londres, 1946.

THURNWALD, R.: "Bánaro Society. Social Organization and Kinship System of a Tribe in the Interior of New Guinea". *Memoirs of the American Anthropological Association*, vol. 3, n.º 4, 1916.

THURSTON, E.: *Castes and Tribes of Southern India*, 7 vols., Madras, 1909.

TOZZER, A. M.: "A Comparative Study of the Mayas and the Lacandonas". *Archaeological Institute of America. Report of the fellow in American Archaeology* (1902-1905), Nova York, 1907.

TURNER, G.: *Samoa a Hundred Years ago and Long Before...*, Londres, 1884.

TURNER, V. W.:

- 1) "Lunda Rites and Ceremonies". *Occasional Papers. Rhodes-Livingstone Museum*, n.º 10, Manchester, 1953.
- 2) "Ndembu Divination. Its Symbolism and Techniques". *The Rhodes-Livingstone Papers*, n.º 31, Manchester, 1961.

TYLOR, E. B.: *Primitive Culture*, 2 vols., Londres, 1871.

VAN GENNEP, A.: *L'état actuel du problème totémique*, Paris, 1920.

VAN GULIK, R. H.:

- 1) *Erotic Colour Prints of the Ming Period*, 3 vols., Tokio, 1951.
- 2) *Sexual Life in Ancient China*, Leiden, 1961.

VANZOLINI, P. E.: "Notas sobre a zoologia dos Índios Canela". *Revista do Museu Paulista*, N. S. vol. 10, São Paulo, 1956-1958.

VENDRYES, J.: *Le Langage. Introduction linguistique à l'histoire*, Paris, 1921.

VESTAL, P. A.: "Ethnobotany of the Ramah Navaho". *Papers of the Peabody Museum, Harvard University*, vol. 40, n.º 4, Cambridge, Mass., 1952.

VOGT, E. Z.: "On the Concepts of Structure and Process in Cultural Anthropology". *American Anthropologist*, vol. 62, n.º 1, 1960.

VOTH, H. R.:

- 1) "The Oraibi Soyal Ceremony". *Field Columbian Museum, Publ. 55. Anthropological Series*, vol. 3, n.º 1, Chicago, 1901.
- 2) "The Oraibi Powamu Ceremony". *Field Columbian Museum, Anthropological Series*, vol. 3, n.º 2, Chicago, 1901.
- 3) "Hopi Proper Names". *Field Columbian Museum, Publ. 100, Anthropological Series*, vol. 6, n.º 3, Chicago, 1905.
- 4) "The Traditions of the Hopi". *Field Columbian Museum, Publ. 96, Anthropological Series*, vol. 8, Chicago, 1905.
- 5) "Brief Miscellaneous Hopi Papers". *Field Museum of Natural History, Publ. 157. Anthropological Series*, vol. II, n.º 2, Chicago, 1912.

WALKER, A. Raponda, e SILLANS, R.: *Les plantes utiles du Gabon*, Paris, 1961.

WALLIS, W. D.: "The Canadian Dakota". *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. 41, part. I, Nova York, 1947.

WARNER, W. Lloyd: *A Black Civilization*. Edição revista, Nova York, 1958.

WATERMAN, T. T.: "Yurok Geography". *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, vol. 16, n.º 5, Berkeley, 1920.

WHITE, C. M. N.:

- 1) "Elements in Luvale Beliefs and Rituals". *The Rhodes-Livingstone Papers*, n.º 32, Manchester, 1961.
- 2) (J. CHINJAVATA e L. E. MUKWATO) "Comparative Aspects of Luvale Puberty Ritual". *African Studies*, Johannesburg, 1958.

- WHITE, L. A.: "New Material from Acoma", in: *Bulletin 136, Bureau of American Ethnology*, Washington, D. C., 1943.
- WHITING, A. F.: "Ethnobotany of the Hopi". *Bulletin n. 14, Museum of Northern Arizona*, Flagstaff, 1950.
- WILLIAMS, M. L. W.: *Schoolcraft's Indian Legends*, Michigan U. P., 1956.
- WILSON, G. L.: "Hidatsa Eagle Trapping". *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. 30, part. iv, Nova York, 1928.
- WIRZ, P.: *Die Marind-Anim von Holländisch-Süd-Neu-Guinea*. Vol. 1, parte II, 1922.
- WITKOWSKI, G. J.: *Histoire des accouchements chez tous les peuples*, Paris, 1887.
- WOENSDEGT, J.: "Mythen en Sagen der Berg-Toradja's van Midden-Celebes". *Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*, vol. 65, n.º 3, Batávia, 1925.
- WORSLEY, P.: "Totemism in a Changing Society". *American Anthropologist*, vol. 57, n.º 4, 1955.
- WYMAN, L. C. e HARRIS S. K.: "Navaho Ethnobotany". *University of New Mexico, Bulletin n. 366, Anthropological Series*, vol. 3, n.º 4, Albuquerque, 1941.
- ZAHAN, D.: *Sociétés d'initiation Bambara*, Paris-Haia, 1960.
- ZEGWAARD, G. A.: "Headhunting Practices of the Asmat of Netherlands New Guinea". *American Anthropologist*, vol. 61, n.º 6, 1959.
- ZELÉNINE, D.: *Le culte des idoles en Sibérie*. Trad. francesa, Paris, 1952.

Índice remissivo

- Abstração*, 19-21, 133, 161-188, 192, 195, 204, 213, 250-253, 293, 303, 306
- Acaso* (vide *Sorte*)
- Achanti*, 160
- Afetividade*, 58-60
- Agricultura*, 74-75, 96-97, 135-137
- Aguias, caça às*, 71-75, 259
- Alberto, o Grande*, 62
- Albisetti, P. C.* (vide *Colbacchini*)
- Alergia*, 123
- Algonquim*, 53, 54, 72, 79, 93, 124, 143, 168, 194, 196, 201, 217, 220, 227
- Aluridja*, 194, 195
- Alviano, F. de*, 132
- Ambo*, 84
- Análítica, razão*, 280-306
- Anderson, A. J. O.*, 70n
- Anderson, E.*, 97
- Animismo*, 285
- Anthony, H. G.*, 75n
- Aquarelas aranda*, 113, 279
- Arabanna* (Arabana), 104, 105-111, 273
- Aranda*, 104, 105-111, 128, 135, 137, 139, 144, 178, 194, 195, 197, 199, 203, 251, 269, 270, 272, 273, 275, 276, 278, 279
- Arbitrário* (vide *Motivação*)
- Aron, R.*, 92
- Arquétipos*, 88
- Arquivos*, 275-279
- Arte*, 43-55, 183, 213
- Artemisia*, 68-71
- Arunta* (vide *Aranda*)
- Árvore*, 187-188
- Asmat*, 83
- Astrologia*, 64-65
- Athapaskan*, 72
- Auger, P.*, 300
- Aurora*, 99-104
- Aves*, 76-78, 81, 82, 83, 120, 170, 219-220
- Aves, nomes dados às*, 232-233, 236-241, 246
- Aimará*, 65
- Azande*, 31, 189n
- Bach, J. S.*, 277-278
- Baganda*, 138, 208
- Bahima*, 178
- Balandier, G.*, 269n
- Balovale*, 26
- Balzac, H. de*, 17, 157
- Bambara*, 191
- Banyoro*, 178, 209, 210
- Bard*, 88, 215
- Barrows, D. P.*, 24
- Bateso*, 178
- Bateson, G.*, 203, 207
- Beattie, J. H. M.*, 209, 210
- Beckwith, M. W.*, 72
- Beidelman, T. O.*, 171
- Bemba*, 84
- Benedict, P. K.*, 220
- Bergson, H.*, 163

Beth, E. W., 283n
 Bhil, 146
 Blackfoot, 31
 Boas, F., 19, 42, 161, 162, 220
 Bochet, G., 182
 Bororo (Brasil), 60n, 124, 140, 203, 208, 264
 Bororo (África), 171
 Bosquímanos, 128, 129
 Boulainvilliers (Boulainviller), conde H. de, 298n
 Bowers, A. W., 72
 Brassica rapa, 233-235, 244, 245
 Bricolage, 37-55, 177n
 Bröndal, V., 216n, 233
 Brouillette, B., 72
 Burckhardt, J., 279
 Buriate, 28, 29

 Cães, nomes dados aos, 196, 212-213, 236, 237-241, 246
 Calame-Griaule, G., 191
 Caleidoscópio, 57
 Camponesas, sociedades, 114, 136-137
 Canela, 61n
 Canibalismo, 101, 130-131, 294n
 Capell, A., 79
 Carcaju (*Gulo luscus*), 72-76
 Carpenter, E., 86
 Casamento, regras de, 104-106, 111, 128-132, 134-160, 182, 279, 300-302
 Casta, 138-160, 190
 Cavalos, nomes dados aos, 238-241, 246
 Charbonnier, G., 268
 Cherburg, 210n
 Cheval, o carteiro, 38
 Chickasaw, 143, 145, 152, 193, 237
 Chinês, 87, 131, 193n
 Chinook, 19

Chippewa, 126, 141, 196
 Churinga, 110, 272-279
 Classificação, 60-97, 161-188, 190-256, 265-279, 295-299, 304-305
 Clouet, F., 44, 46, 48
 Coahuilla, 24
 Código, 114-121, 131, 137, 145, 163-166, 167, 177, 200, 256, 262, 295-299
 Codrington, R. H., 99, 101
 Coghlan, H. H., 34n
 Cogito, 284, 285
 Coifa, 114
 Colbacchini, P. A., 60n, 140, 264
 Cola, 65
 Compreensão, 41, 162, 179, 303
 Comte, A., 192, 251-254
 Conceito, *Conceptual*, 17-21, 39, 119, 133, 143, 145, 156-157, 161-188, 257, 300, 301 e *passim*
 Conklin, H. C., 22, 26, 27, 77, 78, 85, 164, 165, 181
 Contínuo e descontínuo, 163-166, 201, 227-232, 248, 257-262, 267, 268-269, 292-300, 304
 Cooke, Ch. A., 236
 Cores, 63, 87-88
 Creek, 82, 143
 Crow, 137
 Cruz, M., 203
 Cunnison, I. G., 85
 Cushing, F. H., 62

 Dakota, 220
 Datas, 294-299
 Dayak, 76, 237n
 Deacon, B., 286
 Delatte, A., 64
 Delaware, 168
 Demografia, 91-95, 137, 182, 218, 242, 266-267, 269, 296
 Dennett, R. E., 160
 Dennler, J. G., 61

Densmore, F., 72, 194n
 Descartes, R., 284, 285
 Detaille, E., 50
 Determinismo geográfico, 119-121
 Devanga, 146
 Diacronia, 74, 86, 89-97, 110, 174-175, 182, 195, 229, 261n, 292, 299
 Dialética, razão, 280-306
 Diamond, S., 171n
 Dibble, Ch. E., 70n
 Dickens, Ch., 38, 177
 Dieterlen, G., 60, 65, 129n, 191, 195, 220
 Dinka, 147, 155n
 Direita e esquerda, 170-171
 Dobu, 135, 136, 207
 Doenças, 166, 193-194
 Dogon, 60, 129n, 191, 220
 Dorsey, G. A., 154
 Dorsey, J. O., 92, 175, 176n
 Drysdale, rio, 197, 203, 206
 Dupire, M., 171
 Durkheim, E., 61, 62, 80, 99, 114, 126, 128, 190, 247, 275-277

 Eggan, F., 94
 Elema, 132
 Elkin, A. P., 88, 104, 106-108, 125, 126, 128, 215, 251, 278, 301, 302
 Elmendorf, W. W., 206n, 228n
 Elmore, F. H., 61
 Endogamia, 136-160
 Espécie, *noção de*, 162-200, 204, 207, 216-218, 232-249, 257-262
 Esquimó, 62, 72, 86
 Estatística, *distribuição*, 104-105, 108-109, 110, 137, 187-188, 217-218, 266
 Evans-Pritchard, E. E., 31, 79, 82n, 130, 189n, 220, 258
 Exogamia, 101-160, 266

Experimentação, 34-35, 95-97, 253-256
 Extensão, 42, 162, 179

 Fang, 22, 83, 123, 128, 130
 Firth, R., 130, 262n
 Fischer, A., e J. L., 123
 Fletcher, A. C., 17, 78, 137
 Flores, *nomes dados às*, 244-247
 Forrest River, 87
 Fortune, R. F., 64, 84, 136
 Fourie, L., 129
 Fox, 52, 53, 88, 124, 231n
 Fox, C. E., 101n
 Fox, R. B., 24, 28, 35
 Frake, Ch. O., 24, 166
 França, 92, 114, 136, 290-291, 294, 298n
 Frazer, J. G., 80, 99, 101, 102, 104, 128, 141, 167, 266
 Freeman, J. D., 77
 Freire-Marreco, B., 25
 Freud, S., 289
 Fronda, 290-291

 Gado, *nomes dados ao*, 238-241, 246
 Gahuku-Gama, 52
 Galeno, 62
 Gardiner, A. H., 200, 215, 216, 233-235, 244, 248n
 Geddes, W. R., 237n
 Gêmeos, 210, 219-220
 Gilges, W., 26
 Gillen, F. J., 104, 105, 107-108, 109, 112, 139-140, 273
 Gobineau, conde J. A. de, 298n
 Gödel, K., 298
 Goethe, W., 279
 Gogh, V. van, 279
 Goldenweiser, A. A., 208, 219, 228

Gramática (vide *Léxico*)
 Greuze, J. B., 52
 Griaule, M., 24, 60, 191, 265
 Groote Eylandt, 183
 Grzimek, B., 163n
 Guaranis, 66
 Guilbaud, G. Th., 105n

 Haddon, A. C., 141
 Haile, Padre B., 61, 154, 235
 Halle, M. (vide Jakobson)
 Hallowell, A. I., 120
 Hampaté Ba, A., 60n, 65
 Handy, E. S. Craighill, 20, 21, 22, 58, 121, 171
 Hanunoo, 22, 24, 27, 77, 85, 164, 165, 181
 Harney, W. E., 194
 Harrington, J. P., 25, 27, 198
 Harris, S. K., 61, 236
 Hart, C. W. M., 206, 221, 226, 231, 243, 244
 Havaí, 20, 21, 58, 120, 170
 Hediger, H., 59
 Heim, R., 217
 Henderson, J., 27
 Henry, J., 130n
 Hermes Trismegisto, 62
 Hernández, Th., 183, 198, 203, 206
 Heyting, A., 283n
 Hidatsa, 70, 71-73, 75, 76, 259
 História, 89-97, 182-189, 217-218, 265-279, 283-284, 286-287, 289-300
 Hoffman, W. J., 196, 263
 Hollis, A. C., 137
 Hopi, 24, 62, 70, 82-83, 94-95, 194, 205, 208, 210, 264
 Houis, M., 241n
 Hubert, R., 31, 39n
 Hugo, V., 279

Iakute, 28, 29
 Iatmul, 203
 Iban, 76, 78
Inconsciente coletivo, 88
Informação, teoria da, 181, 304-306
Infra-estruturas, 114-121, 156-157, 246-247
Intichiuma, 260-262
 Ioway, 196
 Iroquês, 79, 93, 140, 207, 208, 219, 227, 228-229, 257
 Itelmene, 28
 Ivens, W. G., 101n

 Jakobson, R., 177
 Jenness, D., 58, 59, 64, 83, 261n, 276n
 Jogo, 52-55, 153-155
 Jouvenel, B. de, 92

 K. (Tu.), 33
 Kaguru, 171
 Kaitish, 104, 110, 111, 139
 Kalar, 29
 Karadjeri, 110
 Karuba, 147
 Kauralaig, 110, 125
 Kavirondo, 178
 Kazak, 29
 Kelly, C. Tennant, 186, 211n
 Keres, 94, 261n
 Kinietz, W. V., 142, 196
 Kiwai, 167
 Koko Yao, 125, 130
 Koppers, W., 146
 Krause, A., 19
 Krige, E. J., e J. D., 187n
 Kroeber, A. L., 94-95, 154, 204-207, 228n
 Kuruba, 146
 Kwakiutl, 220

La Barre, W., 66
 Lacandon, 217n
 La Flesche, F., 78, 82, 84, 137, 168-170, 172, 174-175, 199, 201
 La Force, duque de, 279
 Laguna, F. de, 83, 201
 Laierdila, 125
 Larock, V., 241n
 Laughlin, W. S., 179
 Leighton, A. H., e D.C., 236
 Lenotre, G., 279
 Lévy-Bruhl, L., 286-305
Léxico, 166, 176-177, 183-188, 266-267
 Lienhardt, G., 147, 155n
 Lifu, 101-104
Língua, 19-21, 79, 89, 130-131, 156, 157, 184-188, 200-249, 262, 287-288, 301, 303
Linguística, 89, 126, 184-188, 200-221, 263, 287-288
 Littré, E., 237
 Loeb, E. M., 29
Lógica, pensamento lógico, 56-97, 98-99, 126-128, 131, 153, 155, 161-188, 189-221, 222-249, 298, 303 e *passim*
 Long, J. K., 192
 Loritja (vide Aluridja)
 Lovedu, 187n
 Luapula, 84, 85
 Luchazi, 26
 Lugbara, 209, 210
 Luvale, 87, 88, 122

 Mabuiag, 141
Magia e religião, 253-262
 Mahony, F. (vide Fischer)
 Maia, 217n, 220
 Maithakudi, 125
 Malaita, 103-104
 Malecite, 28
 Malinowski, B., 21, 97, 115, 285

 Mandan, 75
 Mannhardt, W., 119
Manu, leis de, 131, 152
 Marsh, G. H., 179
 Marx, K., 157, 281, 289
 Mashona, 130
 Matabele, 130
Matemáticas, 283n
 Mauss, M., 31, 39n, 61, 62, 80, 257, 305
 McClellan, C., 124
 McConnel, U., 203
 McLennan, J. F., 144, 266
 Meggitt, M. J., 255
 Méliès, G., 38
 Menomini, 80, 141, 196, 219, 263
Menstruação, 68, 73-75, 115, 259
Mentalidade primitiva, 59, 286, 304-305
Metáfora, 74, 131, 177n, 237-241, 244-246, 258-262, 276
Meteorologia, 115-121
Metonímia, 74, 131, 177n, 237-241, 244-246, 258-262
 Michelson, T., 53, 88, 125, 231n
 Micmac, 28
 Middleton, J., 209
Milho, 84, 95-97
 Mill, J. S., 200
Mito, Pensamento mítico, 37-48, 54-55, 73, 74-75, 76, 91-92, 115-118, 153-155, 158-160, 161-162, 176-177, 194-195, 197-198, 251, 256, 262-279, 290, 291 e *passim*
 Miwok, 204, 205, 208, 211
 Mixe, 220
 Mocassino, 169-170
Modelo reduzido, 44-47, 177n
 Mohawk, 208
 Moicano, 168
 Montanhês, 28
Morfologia, 27-29
 Morgan, L., 144

Morte, 52-54, 80, 99-104, 105, 170, 186, 206-207, 209-210, 213-215, 219, 222-232, 242, 271-279, 301

Mota, 99-104, 207

Motivação, 183-188

Motlav, 99-104

Munda, 146

Murngin, 115-120, 203

Muskogi, 143

Naga, 96

Nandi, 137

Nascimento, 68-70, 83-84, 99-104, 158, 197, 214-215, 222-232, 301

Naskapi, 28

Natchez, 145

Navaho, 24, 61, 68, 70, 77, 85, 154, 197, 235-236

Ndembu, 122

Needham, R., 171, 223-224, 226, 230n

Negrito, 23

Nelsen, E. W., 75n

Neolítico, 34-36, 201, 306

Ngarinyin (vide Ungarinyin)

Nomes próprios, 138, 176, 196-197, 200-249, 251

Nsimbi, N. B., 209

Nuer, 79, 82n, 85, 130, 219, 257

Numerologia, 169-176

Objetos manufaturados, 146-155, 168-169, 178, 203, 205

Observação, 22-27, 253-256

Oirote, 29

Ojibwa, 58, 83, 120, 168

Okerkila, 125

Omaha, 64, 82, 84, 137, 167, 199, 208, 249

Oraon, 146

Ordenador, 112, 179

Ordinal, nome, 212, 217-218, 220-221, 222-229

Organicismo, 224

Organismo, 128-129, 162, 175, 179-181, 197-199, 204-206

Osage, 78, 81, 84, 91, 92, 93, 167-169, 171, 174, 175, 176n, 199, 201, 208

Ossete, 28

Papago, 194n

Papua, 294n

Paradigmático (vide Sintagmático)

Parsons, E. C., 264

Particularização, 197-249

Pássaro-trovão, 120, 263

Paso y Troncoso, F. del, 70n

Pawnee, 30-31, 75, 78, 166

Peirce, Ch. S., 41, 248

Penan, 222, 225, 226-227, 228, 229n, 230

Penobscot, 28, 194

Pensamento selvagem, 251-253, 255-256, 280, 285n, 299-300, 304-306, 307-309

Perfumes, 32-33

Personalidade, 247

Peul, 60n, 64, 171

Pigmeus, 22-23

Pima, 193, 194

Pinatubo, 23, 27

Pink, O., 203

Pintura, 43-44

Plínio, 62

Poesia, 176-177

Ponapé, 123, 130

Ponca, 168

Praxis, 143-144, 149, 156-157, 287-288, 300, 301

Presságios, 76-79, 158-160

Priouret, R., 92

Proibições alimentares, 83-84, 101-104, 121-160, 206-207, 238, 260-261

Proibições lingüísticas, 206-207, 213-214, 225-232, 242-244, 301-302

Psicanálise, 287-289

Pueblo, 62, 75, 76, 93, 197, 261n

Pukui, M. Kawena, 20, 21, 22, 58, 121, 171

Radcliffe-Brown, A. R., 78, 137n, 140, 195

Radin, P., 80n, 199, 220

Ramo de ouro, 71

Rasmussen, K., 62

Read, K. E., 52

Recolhimento, 226, 227, 233

Reichard, G. A., 61, 68, 77

Reko, B. P., 70n

Religião (vide Magia e religião)

Rembrandt, 50

Retz, cardeal de, 290

Revolução Francesa, 290-291, 294, 298n

Risley, H. H., 146

Rito, Ritual, 52-55, 61-65, 68-76, 98-160, 166-171, 174, 181-182, 243, 244, 254-262, 266, 271-279, 301 e passim

Ritzenthaler, R., 126

Rivers, W. H. R., 99, 101, 141

Robbins, W. W., 25

Robertson Smith, W., 266

Rocal, G., 136

Rolland, E., 233n, 245n, 309

Roman de Renart, 237n

Roscoe, J., 138

Rousseau, J.-J., 60, 192, 282

Russell, B., 248

Russell, F., 194

Russos (Altai), 29

Russos (Sibéria), 28

Russos (Surgut), 28

Ryukyu, ilhas, 24

Sabores, 32-33

Sacrifício, 256-262

Saibai, 141

Salomão, ilhas, 167

Samoa, 130

São João Crisóstomo, 131

Sartre, J.-P., 157, 280-281, 283-290, 291, 293n, 300

Sauk, 199, 201, 219

Saussure, F. de, 39, 184, 187

Schoolcraft, H. R. (vide Williams, M. L. W.)

Sébillot, P., 237n

SEDEIS (Sociedade de Estudos e de Documentação Econômicos, Industriais e Sociais), 93

Seminole, 24, 213

Senufo, 181

Sentido, 200-201, 243, 284, 289-290, 291

Sharp, R. Lauriston, 112, 125, 178n, 196, 271

Siegfried, A., 92

Signo, Significação, 39-43, 56-58, 157-160, 167, 184-188, 200-201, 211-213, 215-216, 234-249, 251-256, 276, 285, 293, 295-296, 303-306

Silêncio, 88

Sillans, R., 24

Simpson, G. G., 30, 32, 33, 85

Sincronia, 74, 86, 89-97, 175, 182, 195, 229, 261n, 265-279, 290, 292, 299

Sintagmático, Paradigmático, 177n 234-235, 237-241, 244, 248

Sioux, 79n, 81, 168, 196, 201, 205, 220

Skinner, A., 196, 201, 219, 263
 Smith, A. H., 24
 Smith Bowen, E., 25
Sogros, tabu dos, 301-302
Sorte, 34, 215, 217-218, 253
 Speck, F. G., 28, 195
 Spencer, B., 104, 105, 107-108, 109, 112, 139-140, 273
 Spengler, O., 279
 Stanner, W. E. H., 118, 262
 Stephen, A. M., 83
 Strehlow, C., 196, 197, 276
 Strehlow, T. G. H., 113, 263, 270, 275, 277, 278, 279
 Sturtevant, W. C., 24, 213
 Subanum, 24, 166
Superestruturas, 143, 156-157, 246-247, 289
Surrealistas, 42
 Swanton, J. R., 82, 145, 193

Tanoan, 94
Taxinomia, 29-33, 36-37, 60-68, 163-166, 179-181, 183, 217-218, 219, 234, 266
Teleologia, 287
 Tertuliano, 131
 Tessmann, G., 22, 83n, 123, 124, 130
 Tewa, 25, 27
 Thomas, N. W., 139
 Thomson, D. F., 67, 196, 213, 215, 219
 Thurnwald, R., 232
 Thurston, E., 85n 146
 Tikopia, 130, 262n
 Tiwi, 206, 221, 226, 231, 232, 239, 242-244, 245n
 Tjongandji, 125
 Tlingit, 47, 83, 124, 201
 Toradja, 198
 Toreya, 85

Totalização, Destotalização, 174-176, 178-181, 204-206, 208, 285-299
Totem, Totemismo, passim
 Tozzer, A. M., 217n, 220
 Trévoux, Dicionário de, 233n
 Trobriand, 167
 Tucuna, 132
 Tupis cavaíba, 203
 Turner, G., 268
 Turner, V. W., 122
 Tutu, 141
 Tylor, E. B., 181, 192

Ulawá, 101-103, 207
 Ungarinyin, 79, 215
Universalização, 193-196
 Unmatjera, 110, 111, 139

Vagina dentata, 131
 Van Gennep, A., 134, 190-191
 Van Gulik, R. H., 131, 194n
 Vanzolini, P. E., 61n
Vara de ouro (Solidago), 68-71
 Vendryes, J., 234
 Vestal, P. A., 61, 85
 Vogt, E. Z., 268
 Voth, H. R., 70, 83, 84, 194, 264

Wakelbura, 126, 128
 Walker, A. Raponda, 24
 Wallis, W. D., 221
 Walpari, 139
 Warner, W. Lloyd, 115, 116, 118, 121, 203
 Warramunga, 104, 108-110, 111, 139, 215, 273
 Waterman, T. T., 197, 228n

Wawilak, irmãs, 115-117
 Weyden, R. van der, 49
 Wheelwright, M. C., 154, 235
 White, C. M. N., 87, 122
 White, L. A., 261n
 Williams, M. L. W., 78
 Wilson, G. L., 70, 72
 Winnicomb, 79, 80, 167, 168, 196, 199
 Wik monkan (Wik munkan), 66, 196n, 203, 213, 214, 216, 217, 219, 245
 Wirz, P., 85n
 Witkowski, G. J., 223
 Woensdrecht, J., 198
 Worsley, P., 183

Wotjobaluk, 80, 131
 Wyman, L. C., 61, 236

Xerentes, 76

Yathaikeno, 125
 Yoruba, 130, 158-160
 Yuma, 210
Yurlunggur, serpente, 115-117
 Yurok, 197, 207, 219, 227-229

Zahan, D., 60, 191
 Zegwaard, G. A., 82
 Zelenine, D., 29
 Zuñi, 62, 94-95

Nascido em 1908, CLAUDE LÉVI-STRAUSS, depois de ensinar por dois anos filosofia nos liceus de província da França, aceita, em 1935, o convite da Universidade recém-criada de S. Paulo, para reger a cadeira de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, que também então fora criada.

Desde sua chegada ao Brasil, interessa-se pela população indígena do país e procura entrar em contacto com ela. Faz-se, pelo próprio trabalho, progressivamente, etnólogo, vindo a dirigir várias expedições científicas em Mato Grosso e Amazónia meridional.

De volta à França, em 1939, é mobilizado e, alguns anos após o armistício, consegue transferir-se aos Estados Unidos. Ensina em Nova York e aí escreve os seus primeiros livros. Com a Libertação da França, é nomeado conselheiro cultural da Embaixada da França nos Estados Unidos, de onde se demite, em 1947, para se consagrar a seus trabalhos científicos, primeiro no Museu do Homem, depois na Escola de Altos Estudos. É, desde 1959, o titular da cátedra de Antropologia no Collège de France.

edição da

COMPANHIA EDITORA NACIONAL